NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

MUSEUM LESSIANUM - SECTION THÉOLOGIQUE

87e ANNEE · N° 2 FÉVRIER 1955 · TOME 77

SOMMAIRE

Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean. J. CAMBIER, S.D.B. 113

Eléments pour une Théologie du travail (suite). H. RONDET, S.J. ... 123

Croissance et limites de la sociologie religieuse. R. MOLS, S.J. 144

La solution de l'énigme de Piltdown. E. BONÉ, S.J. 163

L'Organisation Internationale de l'Apostolat des Laïcs. R. D'IZARNY 184

Note Canonique. *La messe de minuit à Noël dans les communautés religieuses.* E. BERGH, S.J. 188

ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Actes du Souverain Pontife :

Le Message pontifical de Noël 1954 sur la coexistence des peuples (E. B.) 191

S. Congrégation du Saint-Office :

Condamnation de l'ouvrage de Marc Oraison, « Vie chrétienne et problèmes de la sexualité » (R. CARPENTIER, S.J.) 197

S. Congrégation des Rites :

Célébration de la vigile pascale (E. B.) 199

Bibliographie (voir en 3e page la liste des ouvrages analysés) ... 200

Ouvrages envoyés à la rédaction 222

REVUE MENSUELLE PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DU
COLLÈGE PHILOSOPHIQUE ET THÉOLOGIQUE S.J. ST-ALBERT - LOUVAIN

ADMINISTRATION : CASTERMAN TOURNAI - PARIS

CONDITIONS D'ABONNEMENT POUR 1955

BELGIQUE ET LUXEMBOURG : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
FRANCE ET COLONIES : **1250 francs français,** à verser ou à virer au C.C.P. Paris 676.68 de la Maison Casterman, 66, rue Bonaparte, Paris (VI[e]).
ALLEMAGNE FEDERALE : **18 D.M.,**
à verser à : Heinrich Brune, Buchhändler, Müscheder Weg, 26, Neheim-Hüsten 2.
AMERIQUE CENTRALE ET MERIDIONALE : **4,75 $ U.S.A.,** ou l'équivalent en monnaie des pays sud-américains, à verser à la Librairie Mosca, Avenida 18 de Julio 1574, Montevideo, Uruguay.
AUTRICHE : **120 ö.S.**
à verser à : Buchhandlung Styria, Albrechtgasse, 5, Graz.
CANADA : **4,75 dollars canadiens,**
à verser à : Periodica Inc., 5112, ave. Papineau, Montréal-34, Qué.
ESPAGNE : **160 pesetas,**
à verser à : Librairie Insula, Carmen, 9 y Preciados, 8, Madrid.
ETATS-UNIS : **4,75 $,** à verser à : The Moore-Cottrell Subscription Agencies, North Cohocton, New York.
GRANDE BRETAGNE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : B. H. Blackwell, Ltd, Booksellers, 50-51, Broad Street, Oxford.
HOLLANDE : **15 florins,**
à verser à : Librairie Dekker et Van de Vegt, 4, Oranjesingel, Nimègue.
IRLANDE : **1 £ 10 sh.,**
à verser à : Gill and Son, Upper O'Connell Street, Dublin, C. 8.
ITALIE: **2.300 lires,** à verser à: Libr. Desclée et C[ie], Piazza Grazioli, 4, Roma.
MISSIONS D'ASIE ET D'AFRIQUE : **185 francs belges,**
à verser ou à virer au C.C.P. des Etab. Casterman, Tournai : n° 219.47.
PORTUGAL : **130 escudos,**
à verser à : Libr. Machado & Ribeiro, Largo dos Loïos, 50, Porto.
SUISSE : **19 francs suisses,**
à verser à : Librairie Saint-Paul, 130, Place Saint-Nicolas, Fribourg.

L'abonnement est souscrit de janvier à décembre.

AVIS TRES IMPORTANT

Nous renouvelons très instamment notre appel à tous nos abonnés, pour qu'ils veuillent bien, **dès la réception de ce fascicule,** faire parvenir le montant de leur abonnement soit à l'Administration de la Revue à Tournai (Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai : C.C.P. 219.47) ou à Paris (Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris VI[e] : C.C.P. Paris 676.68), soit au libraire désigné pour le recouvrement des abonnements dans la liste ci-dessus.

Prière d'adresser la correspondance relative à la rédaction ainsi que les manuscrits, revues d'échange et ouvrages envoyés pour recension à : Direction de la Nouvelle Revue Théologique, 23, chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.

Tout ce qui concerne l'administration de la revue et les abonnements doit être adressé aux Etablissements Casterman, 28 rue des Sœurs Noires, Tournai ou, pour la France, Maison Casterman, 66 rue Bonaparte, Paris (VI[e]).

ADRESSES DES COLLABORATEURS DE CE NUMERO

P. J. Cambier, S.D.B., professeur d'Ecriture Sainte, « Don Bosco », Scolasticat de Théologie, Vieux-Héverlé.
P. H. Rondet, S. J., 12 rue Voltaire, Grenoble (Isère), France.
P. R. Mols, S. J., professeur d'histoire ecclésiastique, Collège Phil. et Théol. S. J. Saint-Albert, 23 Chaussée de Mont-Saint-Jean, Louvain.
P. E. Boné, S. J., professeur de sciences, 11 rue des Récollets, Louvain.
M. l'abbé R. d'Izarny, 50 rue Vaugirard, Paris (VI[e]).
P. E. Bergh, S. J., professeur de droit canonique, 23 chaussée de Mont-St-Jean, Louvain.

N° 2 1955 Février

NOUVELLE
REVUE THEOLOGIQUE

Les images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse de saint Jean

Le style apocalyptique est un style imagé, haut en couleurs. Les Orientaux sont mieux préparés que nous à comprendre et à goûter ce style, eux pour qui aucune réalité ne se présente entièrement dégagée d'un support matériel. Nous avons pris l'habitude de préciser l'expression des réalités spirituelles et matérielles, de déterminer les divers aspects d'une même réalité; à la lecture d'un texte oriental, — et surtout d'un texte apocalyptique, — nous sommes fortement tentés de charger les images d'interprétations que l'auteur n'y a point mises, de préciser les aspects que le texte laisse indéterminés, de contempler un déroulement et une succession d'événements historiques concrets là où l'imagerie n'est qu'un symbole évoquant tant l'histoire religieuse passée que sa projection dans l'avenir.

On voit le problème de l'interprétation des images que pose un livre comme celui de l'Apocalypse; il a été développé plus en détails tout récemment [1]; nous voudrions ici en reprendre les grandes lignes, et suggérer une manière de le résoudre. Pour ce faire, nous nous proposons de relever l'utilisation des images de l'Ancien Testament dans l'Apocalypse, et de préciser la manière dont elles sont reprises pour déterminer plus facilement la signification générale du message religieux qu'elles sont chargées de communiquer.

I. LES IMAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT

Une foule d'images de l'Ancien Testament [2] reviennent dans l'Apo-

1. Ces quelques pages reprennent essentiellement une partie des conclusions terminant *L'Apocalypse de saint Jean lue aux chrétiens,* un ouvrage de Mgr L. Cerfaux et de M. l'abbé J. Cambier, S.D.B., qui paraît actuellement aux éditions du Cerf, à Paris.

2. Des remarques analogues pourraient être formulées au sujet des images

calypse de saint Jean; c'est un fait que tout lecteur peut constater aisément; non seulement des images, mais encore des façons de s'exprimer et des manières de composer un morceau. Donnons-en quelques exemples. Pour exprimer la protection que Yahweh accorde à l'ancien Israël, *Ex.*, XIX, 4 nous dit que Yahweh les a portés sur des ailes d'aigle; ailleurs on lit : « Pareil à l'aigle... Yahweh a déployé ses ailes, il les a recueillis (= les enfants d'Israël), il les a soulevés sur son dos » (*Deut.*, XXXII, 11, en suivant les LXX). La même image exprimera, dans l'Apocalypse, la protection dont Dieu entoure le nouvel Israël; l'Eglise, tout comme l'ancien Israël, s'en va au désert sur les ailes du grand aigle (*Apoc.*, XII, 14), fuyant la persécution de ceux qui s'opposent à Dieu et à son peuple.

Certaines de ces représentations se sont précisées au cours de l'histoire religieuse; ainsi en est-il, par ex., de l'image d'*Apoc.*, XXI, 3 : « Voici la tente de Dieu avec les hommes ». Dans le Lévitique, l'image exprime une présence cultuelle de Yahweh, garante des bénédictions divines dont parle le contexte : « Je placerai ma tente parmi vous et je n'éprouverai plus de dégoût à votre sujet. Je marcherai au milieu de vous; je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (*Lév.*, XXVI, 11-12). Zacharie reprend la formule à l'occasion d'une situation historique déterminée : il veut encourager le peuple à reconstruire le temple, après son retour de l'exil de Babylone; car la « sainte demeure » de Yahweh au milieu de son peuple sera le point de départ d'une nouvelle gloire : « Crie ta joie et ton exultation, fille de Sion, car je viens, moi, et j'habiterai au milieu de toi, parole de Yahweh. Les nations, en grand nombre, suivront Yahweh, en ce jour-là; et elles me seront un peuple; et j'habiterai au milieu de toi... » (*Zach.*, II, 14-15). L'image de l'habitation divine au milieu du peuple élu, Ezéchiel, dans un contexte de promesses, analogue à celui de *Lév.*, XXVI, la projette dans un avenir idéal, et cela pour la consolation du peuple juif : « Ma demeure sera parmi eux; je serai leur Dieu et ils seront mon peuple. Et les nations connaîtront que je suis Yahweh qui sanctifie Israël, car mon sanctuaire sera au milieu d'eux pour toujours » (*Ezéch.*, XXXVII, 27-28). L'image est préparée à signifier, dans *Apoc.*, XXI, 3, la réalisation parfaite et définitive de la promesse divine pour tous les fidèles de Dieu : les élus vivront dans la Jérusalem céleste, en la présence de Dieu.

Très souvent les images d'Apoc. sont empruntées aux oracles prophétiques. L'ange d'*Apoc.*, I, 13 ressemble à celui de *Dan.*, X, 15 sv. qui lui-même emprunte quelque chose à la théophanie d'*Ezéch.*, I, 26 ss. On remarquera que la situation du prophète, en *Apoc.*, X, 11,

---

que l'Apocalypse de saint Jean emprunte aux livres non canoniques, comme le Livre d'Hénoch, par ex.

est analogue à celle de Jérémie, au début de son ministère prophétique (cfr *Jér.*, I, 10) : les deux envoyés de Dieu doivent prédire des malheurs; la formulation s'en ressentira (avec, dans *Apoc.*, X, 11, une influence des formules de Daniel, ce livre dont il faut se souvenir continuellement pendant la lecture de l'Apocalypse de saint Jean). C'est l'imagerie d'*Ezéch.*, XXXVII (la vision des ossements desséchés qui redeviennent chair vivante) qui est appliquée à la résurrection des deux témoins, en *Apoc.*, XI, 11, tout comme la vision elle-même des deux oliviers, dans *Zach.*, IV, 11-14, est à la base de celle que nous lisons au début d'*Apoc.*, XI. La chaleur intense qui brûle les hommes et dont sont préservés les élus de Dieu marque une protection toute particulière de Dieu pour ses fidèles, dans *Apoc.*, VII, 17 tout comme dans *Is.*, XLIX, 8, 10 (cfr aussi *Ps.* CXX, 6). Enfin un dernier exemple dans ce domaine; la chute de Rome, dont parle l'Apocalypse de saint Jean, est contemplée à travers les prophéties sur la ruine de Babylone et de Tyr, décrite dans plusieurs livres prophétiques.

Un cas particulier sur lequel il vaut la peine de s'arrêter, c'est la projection, à la fin des temps, — les temps dont nous parle l'Apocalypse, — de l'histoire primitive. Les images de l'eau et de l'arbre de vie, au début de la Genèse, évoquent le bonheur initial de l'humanité : les mêmes images suggéreront le bonheur final des élus de Dieu (*Apoc.*, XXII, 1-5). Mais il faut surtout rappeler certaines images de l'histoire primitive du peuple élu, celles qui décrivent les fléaux dont sont accablés le Pharaon égyptien et ses sujets parce qu'ils oppriment le peuple de Dieu : les mêmes images, agrandies sous l'influence d'Ezéchiel (comme déjà dans le cas précédent), de Daniel et en général de la littérature apocalyptique, décrivent, tout au long de notre prophétie, les châtiments qu'à la fin des temps Dieu amoncellera sur la tête des ennemis de l'Agneau et de ses fidèles. Nous ne pouvons ici qu'énoncer cette affirmation qui ressort plus clairement, pensons-nous, de la lecture de l'ouvrage mentionné, et qui a sans doute aussi influencé Volz quand ce dernier a écrit : « La libération eschatologique correspond à la libération de la servitude d'Egypte, tout au début d'Israël [3] ». Relevons encore, comme un cas particulièrement fréquent, celui de l'imagerie des choses célestes; ce matériel, pas tellement abondant, servira régulièrement pour décrire les personnages et les choses célestes, aussi bien la ville des élus (*Apoc.*, XXI, 11), l'Eglise (XII, 1) ou les anges (X, 2; XV, 6) que le Fils de l'homme (I, 13) ou Dieu lui-même (IV, 3).

Pour ce qui est des procédés de composition, il suffira sans doute de rappeler les parallèles de construction entre le Cantique de Moïse

3. *Die Eschatologie des jüdischen Gemeinde*, p. 370.

(*Deut.*, XXXII) et *Apoc.*, XVIII, 20, entre *Ezéch.*, XXVI-XXVII et *Apoc.*, XVII-XVIII [4].

On le voit, il y a une grande unité dans les livres sacrés, et celle-ci n'apparaît pas seulement dans leur contenu religieux mais aussi dans les traditions littéraires, les matériaux employés et leur utilisation. Beaucoup d'images et de symboles traditionnels de l'Ancien Testament jouent encore leur rôle dans le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse de saint Jean.

II. L'EMPLOI DES IMAGES DE L'ANCIEN TESTAMENT PAR SAINT JEAN

Cette matière traditionnelle, on l'adapte à des époques et pour des messages divers; et cette adaptation entraîne des changements d'autant plus sensibles, on s'en doute, que la prophétie, comme c'est le cas pour la nôtre, révèle des choses plus divines et plus secrètes, les réalités de la fin des temps dans la perspective de la révélation chrétienne.

Précisons cette adaptation, chez saint Jean, par quelques exemples. Dans le passage « Il (= l'ange) posa le pied droit sur la mer et le pied gauche sur la terre » (*Apoc.*, X, 2), nous devons sans doute voir un souvenir et une adaptation de l'image de *Dan.*, XII, 5 où les anges se tenaient sur les bords de l'Euphrate, le séjour momentané du peuple élu. Dans l'Apocalypse, l'ange qui parle d'une voix puissante, ayant posé « le pied droit sur la mer et le pied gauche sur la terre », veut adresser son message eschatologique à tous les hommes. De fait, « terre et mer » est un de ces couples fréquents en hébreu que l'on peut justement appeler un « binôme de totalité », un couple de deux termes extrêmes exprimant, chez les Sémites, une totalité, une universalité. « Terre et mer » désigne toute la terre habitée : la prophétie de l'ange, dans l'Apocalypse de saint Jean, n'est plus destinée seulement aux Juifs de la dispersion désignés par ceux qui habitent « aux bords du fleuve » (dans *Dan.*, XII); c'est un message pour tous les habitants de la terre.

Il y a un élargissement analogue des images du fleuve et de l'arbre de vie, dans *Apoc.*, XXII, 1-2, par rapport aux mêmes images de *Gen.*, II et *Ezéch.*, XLVII. Dans les textes prophétiques, une grande ville tyrannique était le symbole des persécuteurs du peuple élu; c'était souvent Babylone. Pour les chrétiens de la première heure, à cause de la mort du Christ et des premières persécutions, Jérusalem prit cette valeur symbolique; bientôt l'image de Rome, — et c'est déjà le cas pour l'Apocalypse, — fut la plus suggestive de la même réalité; cependant, par fidélité aux formules de l'Ancien Tes-

4. Nous nous permettons de renvoyer, dans l'ouvrage cité, à la présentation de la péricope d'*Apoc.*, XVIII, 20-XIX, 10 et à celle des chapitres XVII-XVIII.

tament, le nom de « Babylone » est conservé, sans que, cependant, aucune équivoque ne soit possible : il s'agit bien de Rome, la persécutrice de l'Eglise. Dans *Apoc.*, XX, 4 ss., le jugement représenté dans *Dan.* VII est adapté à la révélation plus parfaite de la vision chrétienne.

Autre exemple : les fondements solides de la cité future est un thème ordinaire de l'apocalyptique juive; notre Apocalypse inscrit dans l'image une notion théologique : ces fondements sont les Apôtres. On voit la manière de travailler de saint Jean, traditionnelle et en même temps personnelle. Signalons encore une adaptation, fréquente d'ailleurs dans les livres du Nouveau Testament : les expressions, réservées à Dieu, dans l'Ancien Testament, sont très souvent transposées à l'Agneau, dans l'Apocalypse; ainsi, « Seigneur des seigneurs et Roi des rois » qui se rencontre à peu près sous cette forme dans *Deut.*, X, 17 et dans *Dan.*, II, 47 et y désigne Dieu, qualifie l'Agneau, dans *Apoc.*, XVII, 14.

Il faut aussi noter la liberté dans la manière dont notre auteur utilise les images de l'Ancien Testament; ainsi, « ... Gog et le pays de Magog... » d'*Ezéch.*, XXXVIII, 2 devient, dans *Apoc.*, XX, 8 « Gog et Magog », deux noms de rois païens représentatifs de tous les ennemis de Dieu qui font la guerre aux saints. On note ici sur le vif la valeur d'évocation des images, leur coloration religieuse : dans *Ezéch.*, XXXVIII-XXXIX, le prophète de l'Ancien Testament voulait prédire le triomphe final de Dieu et de ses élus sur les nations païennes; Jean reprend ces images et les projette, pour nous, sur la toile de fond où se dessine l'histoire religieuse de la fin des temps. Cette même liberté, on la note dans la maîtrise avec laquelle saint Jean traite les images qu'il emprunte aux visions des prophètes. Ainsi, l'image du nouveau temple, évoquée dans *Ezéch.*, XL-XLVIII, est reprise ici, mais adaptée à la révélation plus parfaite que Jean a reçue sur le dessein final de Dieu. Jean reprend l'imagerie des deux bêtes, comme on la retrouve dans *Dan.*, VII; mais, — nous vivons à la fin du premier siècle, — il y a des précisions, des applications nouvelles qui lui sont suggérées par les événements de son temps. Saint Jean possède aussi l'art de composer et de disposer ses images; ainsi, un trait de Jérémie (*Jér.*, XXV, 10) et d'Ezéchiel (*Ezéch.*, XXVI, 13) est devenu la belle complainte d'*Apoc.*, XVIII, 21-23 :

« Comme cette pierre lancée à la mer,
ainsi sera précipitée Babylone,
la grande ville,
et on ne la trouvera plus jamais.
Le chant des citharistes et des musiciens,
des joueurs de flûtes et de trompettes,
on ne l'entendra plus jamais chez toi;

et on ne trouvera plus jamais
aucun artisan d'aucun métier chez toi;
et le bruit de la meule,
on ne l'entendra plus jamais chez toi.
La lumière du flambeau
ne brillera plus jamais chez toi;
la voix de l'époux et de l'épousée,
on ne l'entendra plus jamais chez toi ».

On le voit, diverses traditions de l'Ancien Testament prêtent leurs images et leurs couleurs pour représenter une situation nouvelle. Ce sont encore les personnages d'Elie (*I Rois,* XVII) et de Moïse (*Ex.,* VII) dont les traits combinés décrivent les deux témoins d'*Apoc.,* XI, 6; ceux-ci sont encore rapprochés des deux oliviers de *Zach.,* IV, 11-14 (dans *Apoc.,* XI, 4) et ils sont aussi appelés les deux candélabres (cfr *Zach.,* IV, 2, 11). Cette superposition d'images, on pourrait peut-être l'appeler le fondu des images. On relèvera encore un autre jeu des images, dans notre prophétie, et que l'on pourrait appeler leur glissement : les images de « la fiancée » et de « la ville sainte », toutes deux symboles du peuple élu, glissent successivement sous nos yeux en ayant la même valeur. Les deux descriptions (XXI, 3-4 et XXI, 9-26) représentent la même réalité, le séjour céleste des élus qui est appelé successivement « la ville sainte, Jérusalem nouvelle » et « la fiancée, l'épouse de l'Agneau » : c'est que l'on pense uniquement au symbolisé, au peuple élu dans la cité céleste; les symboles, eux, sont comme équivalents, l'un peut glisser à la place de l'autre.

Notons enfin que, du point de vue de la composition, la succession et la progression des images obtiennent les meilleurs effets : la condamnation de Babylone, proclamée en *Apoc.,* XIV, 8, est présentée comme un fait accompli en XVI, 19; plus tard enfin, son jugement, son châtiment est montré et expliqué en XVII, 1. Jean a l'art d'obtenir l'effet désiré, d'insister sur le fait central de son message.

III. LA SIGNIFICATION DE L'IMAGERIE PROPHÉTIQUE D'APOC., L'HISTOIRE RELIGIEUSE DE L'AVENIR

Nous avons rappelé combien l'imagerie d'Apoc. relevait de l'Ancien Testament; la liberté avec laquelle saint Jean l'utilisait pour exprimer son message nous en indiquait déjà la valeur historique relative; il reste à préciser cette dernière expression.

Un fait qui frappe celui qui étudie la signification des images de l'Apocalypse est leur continuité : une même image servira à évoquer des époques différentes de l'histoire religieuse. Par exemple : « Il fut précipité, le grand dragon, l'antique serpent, Diable de son nom ou

Satan,... il fut précipité sur la terre, et ses anges avec lui » (*Apoc.*, XII, 9) évoque un épisode de l'histoire religieuse primitive et conserve aussi toute sa signification pour la phase finale de l'histoire religieuse. De fait, cette chute de Satan, que l'on peut situer au début de l'histoire religieuse du monde, vaut aussi pour la fin des temps, car c'est le signe de la victoire des frères (= chrétiens) et des témoins (= martyrs) qui ont vaincu l'« accusateur » (le diable ou Satan) par le sang de l'Agneau (*Apoc.*, XII, 11). Si l'on essaie de rendre compte du phénomène, on pourra dire sans doute que toute tradition religieuse est conservatrice : elle aime se servir des mêmes formules et aussi des mêmes images; on peut ajouter encore que le Sémite est particulièrement sensible à la force de la tradition en même temps qu'aux possibilités de suggestion d'une même image; mais il y a surtout cette conviction religieuse qui vient de la foi en Dieu et en la fidélité de Dieu qui a promis le salut à son peuple : Dieu fait l'histoire et il la marque de l'unité de son dessein de salut; il assure sa victoire dès le début de l'histoire qu'il trace de sa main toute-puissante. Les diverses visions se succèdent donc, dans la prophétie johannique, non pour signifier des « événements historiques » concrets successifs, mais pour exprimer une même ligne religieuse qui se réalise dans l'histoire concrète. Cela peut se remarquer dans certains épisodes allégoriques : ainsi, XII, 13-18 reprend et développe la même lutte temporelle entre l'Eglise et Satan, que nous avions lue déjà dans XII, 4-6. Toujours concernant la même péricope, remarquons que saint Jean reprend ici une image traditionnelle célèbre : « et le dragon se fâcha » (XII, 17) rejoint une image du début de la Genèse, l'inimitié entre la femme et sa descendance, d'une part, et de l'autre, le serpent (*Gen.*, III, 15).

Nous pensons que l'on peut représenter en synopse les plaies d'Egypte (*Ex.*, VII, 14 ss.), les visions des trompettes (*Apoc.*, VIII-IX) et celles des coupes (*Apoc.*, XVI); ces deux derniers groupes étant des transpositions des plaies d'Egypte qui ont permis de figurer le drame eschatologique : une page des débuts de l'histoire du peuple d'Israël (les plaies d'Egypte) où nous voyons éclater la victoire de Dieu et de son peuple sur un royaume païen est devenue un épisode-type qui garde sa valeur de signification à toutes les époques de l'histoire religieuse d'Israël.

Dans les images de l'Apocalypse de saint Jean, nous relevons aussi des reflets de la réalité contemporaine, ce qui est bien dans le genre apocalyptique traditionnel. Sous une forme allégorique, l'auteur de Daniel fait allusion aux événements de son temps; *Dan.*, VII, par ex., évoque des rois qui sont assez clairement désignés au début de *Dan.*, XI : ainsi encore, les dix cornes de la quatrième bête de *Dan.*, VII, 7 évoquent l'Empire romain et ses empereurs. Cette dernière image, reprise dans *Apoc.*, XVII, 3, 7, 12, 16, convenait très bien pour désigner

la lignée des empereurs romains. Dans le même chapitre XVII, la bête est dite écarlate : on pensera naturellement à un empereur persécuteur, Néron ou Domitien ou tout autre empereur persécuteur, qui aura jeté sa tache rouge sur la bête, la tache du sang versé par les persécutions (XVII, 3) ; de même, les sept collines de Rome auront sans doute donné à cette bête les sept têtes qu'elle possède (cfr XVII, 9). Nous avons donc là des renseignements historiques, c'est certain ; mais il faut rappeler au lecteur non habitué à notre genre littéraire que ce n'est là qu'un détail qui nous raccroche à l'époque contemporaine de l'auteur et qui date son œuvre ; l'essentiel reste la valeur universelle du symbole lui-même, celle qui vaut pour tous les temps. La puissance païenne sera détruite, et cette destruction, comme celle des empires païens dont ont parlé les prophètes, rentre elle-même dans le dessein général de l'histoire religieuse réalisée par Dieu. L'essentiel est le rappel de cette ligne historique fondamentale : la victoire de Dieu et de ses fidèles sur Satan et tous ses suppôts.

Par ailleurs, pour comprendre la signification historique des symboles, il faut encore savoir les interpréter avec souplesse, sans en durcir l'image et sans les isoler de l'ensemble de la présentation littéraire. Donnons un exemple : les images diverses qui décrivent la situation de l'Eglise du Christ sur la terre ne sont pas un film dont les diverses représentations nous rapportent des épisodes successifs dans leur ordre chronologique ; ces images représentent des aspects divers de la même Eglise, pendant toute sa durée terrestre, temporelle : les persécutions sanglantes, les séductions de la bête, le ministère des deux témoins, l'Eglise aux prises avec le dragon et puis réfugiée au désert pendant les « 1260 jours » (ne pas oublier que ce chiffre exprime allégoriquement toute la durée terrestre de l'Eglise) ne sont que des aspects divers de la même réalité et qui peuvent coexister dans le même temps historique, la vie de l'Eglise sur terre. On peut ajouter un autre exemple, plus facile encore à accepter : les images variées représentant le Christ font connaître les divers aspects de sa Personne : il est le Fils de l'homme glorieux (I, 12 ss.) ou le moissonneur de la fin des temps (XIV, 14), l'Agneau qui a été égorgé (V, 6) ou le cavalier mystérieux (le cavalier blanc de XIX, 11) ; c'est toujours le même Seigneur Jésus (XXII, 20), qu'on l'appelle Fils de l'homme (I, 13 et XIV, 14) ou Fils de Dieu (II, 18).

A propos du sens des images, nous aimerions rappeler deux possibilités d'erreur dans leur interprétation. L'imagination, l'imagination orientale surtout, ne se laisse pas lier définitivement à une seule image, et celle-ci peut avoir plusieurs significations symboliques. Le désert, par

ex., est un thème qui évoque souvent la belle époque de la fidélité, comme dans Deut., comme dans Josué; mais l'image signifie aussi un temps de réclusion et d'épreuves, comme nous le voyons dans Osée; et le second sens, celui du temps de l'épreuve, est celui qu'il faut entendre dans l'Apocalypse, aux chapitres XII et XVII. C'est parce qu'on n'a pas tenu compte de cette souplesse dans la symbolique des images que l'on a parfois été tenté d'identifier le cavalier blanc d'*Apoc.*, VI, 2 qui symbolise un vengeur de Dieu, avec celui d'*Apoc.*, XIX, 11 qui symbolise le Messie.

Un défaut plus grave encore, dans l'interprétation des images et que nous nous en voudrions de ne pas signaler est ce que nous nous excusons d'appeler « l'historicisation » des images. Nous voulons dénoncer par là la tendance à prendre un symbole pour une description de la réalité historique concrète, la tentation de durcir les traits d'une image pour la projeter concrètement dans un avenir historique. De fait, on a été tenté parfois de découvrir, dans les descriptions de l'Apocalypse, une vision historique concrète de la réalité à venir. Les pages précédentes nous ont rappelé l'origine et l'emploi, dans l'Ancien Testament et dans les livres apocalyptiques, des images de l'Apocalypse de saint Jean; d'autres pages [5] résumeront la construction littéraire de la prophétie. Ces principes étant rappelés, on sera moins tenté de matérialiser le combat des anges dans le ciel, au début des temps, ou de projeter dans l'histoire concrète le scénario des sept sceaux, des sept trompettes et des sept coupes, comme autant de fléaux qui se réaliseront successivement dans l'histoire de la fin des temps; on sera assez prudent aussi dans l'interprétation soi-disant historique d'un règne terrestre du Messie et de ses fidèles pendant 1000 ans. On a essayé parfois, dans un effort jamais couronné de succès, de supputer la période de l'histoire à laquelle nous serions présentement arrivés, en nous référant à la série des fléaux décrits dans l'Apocalypse; c'était là demander au texte une réponse historique concrète qu'il ne comporte en aucune façon : devant Dieu, pour qui le temps ne compte pas, nous sommes toujours devant l'imminence de la venue de Jésus. C'est là la grande leçon et aussi l'encouragement de l'Apocalypse aux chrétiens : pour l'avenir comme pour le passé, elle rappelle la ligne fondamentale de l'histoire religieuse des hommes sur la terre.

On peut se demander quelle est la clé qui permet à saint Jean de nous ouvrir les images de l'Ancien Testament pour y lire les secrets de l'avenir religieux que Dieu y a scellés pour ses fidèles. Jean voit ces images autrement que les simples fidèles, dans une vision charis-

5. Nous voulons parler ici des études que Mgr L. Cerfaux consacre aux visions et à la structure littéraire de l'Apocalypse de saint Jean, dans l'ouvrage mentionné plus haut.

matique qui lui en fait pénétrer le sens profond. Pour Jean qui est transporté en esprit (I, 10; XVII, 3; XXI, 10), qui a reçu l'esprit d'intelligence et de sagesse (XIII, 18 et XVII, 9), les images de l'Ancien Testament s'éclairent d'une dimension temporelle nouvelle [6] : elles ont une signification prophétique pour la fin des temps; et le prophète est chargé par Dieu de donner ce message de consolation à ses fidèles. C'était le but de ses visions.

Cette clé permet de lire l'histoire prophétique religieuse dessinée par les images centrales de l'Apocalypse dont le déroulement fait ressortir la grande ligne de cette histoire religieuse. « Celui qui est assis sur le trône », c'est Dieu représenté dans sa majesté et sa transcendance; à côté de lui il y a l'Agneau dont l'image, au fur et à mesure que l'Apocalypse progresse, se rapproche de celle de Dieu; il y a les deux témoins qui représentent toute l'Eglise fidèle, les martyrs qui sont les fidèles-types de Dieu et de l'Agneau. En face de ce camp de lumière où tout le monde est vêtu de blanc, il y a l'adversaire, le dragon, de son nom Satan, et les deux bêtes, ses suppôts, et tous ceux qui ont accepté d'être marqués du signe de la bête. Le diable qui est menteur et le père des menteurs (cfr *Jean*, VIII, 44) et « qui induit en erreur tout l'univers » (*Apoc.*, XII, 9), s'attaquera à Celui qui est le « Vrai » et le Saint (*Apoc.*, III, 7; XIX, 11, etc.). Mais tous ceux qui auront pactisé avec le mensonge seront défaits et précipités dans l'étang de feu et de souffre (le diable : XX, 10; les deux bêtes : XIX, 20; avec ses exécuteurs, la mort et l'hadès : XX, 14; enfin, tous les suppôts du diable que sont les menteurs : XXI, 8). Cette victoire finale décisive des forces divines est toujours à l'horizon de tous les tableaux de l'Apocalypse. Mais, à la fin de la prophétie, toutes les images de bataille disparaissent l'une après l'autre pour laisser la place à une image terminale : la grande vision du trône de Dieu vers laquelle convergent toutes les visions du livre. Dieu est le but de cette vie, la lumière d'espérance et la source de la patience pendant cette vie.

J. CAMBIER, S.D.B.

6. Un phénomène analogue, on le sait, s'observe chez *Mt.* L'auteur du premier évangile découvre, dans certains événements, voire dans certaines formules de l'Ancien Testament, une dimension temporelle nouvelle : par une lecture charismatique de ces passages de l'Ancien Testament, il peut affirmer qu'ils signifient prophétiquement l'époque messianique et l'histoire de Jésus.

Eléments pour une Théologie du travail

(*suite* *)

LE TRAVAIL DANS LA TRADITION

Il ne peut être question de retracer longuement l'histoire du travail dans la société chrétienne, pas davantage de suivre en détail l'évolution des idées. Contentons-nous de quelques notations destinées à orienter nos conclusions [16].

1. Les Pères de l'Eglise dénoncent l'esclavage [17]. Ils rappellent que dans le Christ, il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni homme, ni femme, ni homme libre, ni esclave (*Gal.*, III, 28), mais une seule famille de fils de Dieu. Cependant, il est plus facile de prêcher l'Evangile que de le faire passer dans les mœurs ; les réalisations sont lentes et progressives. L'esclave est admis dans les basiliques aux côtés de son maître. On lui permet l'accès aux ordres sacrés, on lui accorde le droit, que lui refusait la société païenne, de contracter un vrai mariage, voire même d'épouser une personne de condition différente. Mais il est plus difficile de transformer son état. Au IV^e^ siècle, Pinien et Mélanie, ce ménage charmant dont Goyau a conté l'histoire, décident de renoncer au siècle et de vivre pauvrement. Mais leur fortune est immense, ils ne se dépouillent pas sans peine ; les esclaves eux-mêmes, affranchis en théorie, se demandent sous quel joug ils vont retomber. Ce sont eux qui jettent le cri d'alarme [18]. L'affranchissement des esclaves suppose une lente transformation des institutions.

2. Les pasteurs d'âmes dénoncent le luxe, la recherche du confort, l'amour de l'argent. Parfois, comme jadis chez les glossateurs d'Isaïe (Is., III, 16-24), le sermon tourne à la littérature, il arrive qu'il ne dépasse guère le moralisme des philosophes. Mais le plus souvent, il rend le plus pur son évangélique. On commente la parabole du mauvais riche, on redit aux patriciens mal christianisés : « *Faites-vous des trésors dans le Ciel avec les richesses d'iniquité* ». Saint Basile stigmatise l'avare, épris de l'argent. Cet homme « préfère l'éclat de l'or

---

* Voir la *N.R.Th.*, 1955, p. 27-48.

16. J. Leipoldt, *Der soziale Gedanke in der altchristlichen Kirche*, 1952. — Holtzapfel, *Die sittliche Werkung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*, 1941. — A. T. Geogehan, *The attitude towards Labor and Culture in early christianity*, 1945.

17. P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1475-1485.

18. G. Goyau, *Sainte Mélanie*, coll. « Les saints », 1909, p. 71, 92.

à la lumière du soleil. Il souhaite que tout se change en or, le blé pour lui devient or, le vin se fait or, la laine se change en or. L'or lui-même prolifère honteusement par le jeu des intérêts[19] ». Saint Jean Chrysostome dénonce la folie de ces parents qui ne savent rien refuser à leurs enfants au lieu de les faire riches en vertu, en sagesse, en amour de Dieu et du prochain [20]. Saint Augustin voit se presser au pied de sa chaire des gens de toute espèce, riches et pauvres, maîtres et esclaves, les uns gorgés de richesse, les autres dévorés d'envie. A tous il prêche le détachement, mais insiste auprès de ceux qui possèdent : « Donnez au Christ, donnez aux pauvres, donnez au moins de votre superflu ; si cela vous semble dur, donnez au moins la millième partie, mais donnez si vous voulez sauver votre âme [21] ! »

3. L'Eglise réhabilite le travail manuel. Dans la société païenne, il était le lot des esclaves. Mais le Christ, fils de Dieu, s'est fait pour nous ouvrier, il a travaillé de ses mains dans l'atelier de Nazareth. Cette leçon, les chrétiens du temps, encore imprégnés de l'esprit païen, ont peine à l'entendre. Beaucoup de gens, dit Chrysostome, tiennent pour le plus grand honneur de ne pas exercer de métier, pour la dernière honte d'y entendre quelque chose. Mais Paul, lui, ne rougissait pas de manier le tranchet, de coudre des peaux. Il se glorifiait de pareilles occupations, tandis que venaient à lui des hommes illustres. Même après avoir été ravi au troisième ciel, il continuait à pratiquer le métier de sa jeunesse [22]. L'exemple du Christ, celui de saint Paul changeront lentement les mentalités...

4. Ils ont été d'abord compris par les moines [23]. Dans leurs solitudes d'Egypte, des gens qui eussent été considérés dans le monde gagnent leur vie en tressant nattes et corbeilles [24]. Dans les monastères, en Orient, puis en Occident, des communautés chrétiennes se créent où chacun est au service de tous [25]. Cela ne va pas toujours sans peine.

---

19. *Hom. in Luc, 12,* VI, 4-5 (*P.G.,* XXXI, 269), trad. J. Rivière, *Saint Basile,* Coll. « Les moralistes chrétiens », 1925, p. 228. Cfr S. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile,* 1941.

20. *Homélie sur les veuves* (*P.G.,* LI, 327), trad. Ph. Legrand, *Saint Jean Chrysostome,* coll. « Les moralistes chrétiens », 1924, p. 294-296 (cfr *Œuvres,* trad. Jeannin, t. IV, p. 257).

21. *Serm.* LXXXV, 5 (*P.L.,* XXXVIII, 522). Cfr H. Rondet, *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin,* dans l'ouvrage collectif : *Augustin parmi nous,* 1954.

22. *Homélie sur Priscille et Aquila* (*P.G.,* LI, 194-195) (Legrand, p. 109 : *Œuvres,* trad. Jeannin, IV, 133).

23. M. Sabatier, *L'Eglise et le travail manuel,* 1895, ch. VII.

24. J. Bremond, *Les Pères du désert,* coll. « Moralistes chrétiens », t. I, p. 133, avec l'anecdote sur le moine qui ne travaillait pas (I, p. 150) ; t. II, p. 293 et *passim.*

25. Saint Basile, *Grande règle,* 37-41 (*P.G.,* XXXI, 1009-1024) ; Rivière, *op. cit.,* p. 307.

Rassemblés dans un monastère d'Afrique, voici que des moines se refusent au travail manuel. « Nous sommes venus là, disent-ils, pour prier. Que les gens du monde, pour qui nous prions, prennent soin de nous vêtir et d'assurer notre subsistance. La Providence de Dieu nourrira les oiseaux du ciel ». Mais une autre fraction de la communauté réplique sagement en invoquant l'exemple de Paul. Saint Augustin, chargé de rétablir la paix, lui donne raison. Dans son opuscule sur le travail des moines, il rappelle que Paul travaillait de ses mains tout en évangélisant l'univers. Il note que, sans le Christ, plus d'un, parmi ces moines paresseux, eût été esclave dans le monde. Enfin il note joliment que si Dieu prend soin des oiseaux du ciel, il ne les nourrit pas en cage [26]. La leçon évangélique, reprise par les Pères de l'Eglise, sera entendue, et les monastères d'Occident, avec saint Benoît surtout, donneront l'exemple de communautés de prière et de travail, véritable transfiguration des *latifundia* romains [27].

5. Y a-t-il chez les Pères de l'Eglise une théologie du travail? La question n'a pas fait encore l'objet de recherches sérieuses. Le résultat d'une enquête serait probablement décevant. Saint Jean Chrysostome oppose en passant la tranquillité d'Adam au paradis à la dure nécessité où l'homme se trouve de gagner sa vie [28]. Mais il ne faut pas en conclure que pour lui, ou pour les autres écrivains de l'époque, le travail est seulement un châtiment. Saint Augustin lui-même, qui cite fréquemment le verset génésiaque (*Gen.*, III, 19), ne le commente pas pour lui-même, mais seulement pour illustrer la condition mortelle de l'homme déchu. Dans son opuscule sur le travail des moines, il n'y fait pas appel pour justifier la nécessité du travail. En réalité, la théologie du travail est encore enveloppée dans la doctrine de la création, de la chute, de la rédemption, des fins dernières. En ce qui concerne saint Augustin, elle est impliquée dans l'opposition des « deux Cités », et participe de l'ambiguïté du thème fondamental :

a) Homme de l'Antiquité, Augustin recueille l'héritage de la sagesse gréco-romaine. Par tout un mouvement de pensée, il devrait incliner à dire que les œuvres de l'homme, effet de la puissance divine à travers les libertés créées, glorifient Dieu, prolongent son activité créatrice. Augustin, comme d'ailleurs les Pères grecs, met toutes les ressources de la pensée et de la sagesse païenne au service de sa foi, mais il est très réservé lorsqu'il s'agit des inventions et de la civilisation matérielle.

b) Il sait que trop souvent les réalisations humaines ont eu comme

---

26. *De opere monachorum*, 27 (*P.L.*, XL, 570); trad. J. Saint-Martin, dans les *Œuvres*, 1re série, t. III, 1939, p. 475.

27. I. Herwegen, *Saint Benoît*, (s.d.), p. 157.

28. *Seconde homélie sur les Statues*, n. 8 (*P.G.*, LXIX, 45), *Œuvres* (Jeannin), t. II, p. 554.

point de départ l'ambition, l'égoïsme et l'orgueil. La Rome païenne a pris la suite des grands empires qui se disputaient la maîtrise du monde. La paix romaine a servi l'expansion du Christianisme, mais elle s'est établie par le fer et par le feu. Rome, c'est l'égoïsme collectif, la dureté, les petites nations asservies, les pauvres réduits en esclavage. « Deux amours ont fait deux cités ». Il faut choisir entre eux, choisir entre le ciel et la terre. Cette vision de l'histoire est pessimiste, mais elle compose avec une autre théologie, car le thème des deux cités est ambigu, plus tard, il s'explicitera dans un sens plus favorable à une mise en valeur du travail et de la civilisation [29].

c) Même ambiguïté dans les réalités quotidiennes. Augustin fait l'éloge du travailleur, forgeron, cordonnier, laboureur ou vigneron, mais il condamne sans ambages les cochers et les histrions, amuseurs publics. Il est très sévère pour les hommes d'argent, même simples négociants [30]. Déjà s'opèrent des distinctions entre les périls courus par le chrétien dans les divers métiers. L'esprit chrétien est en droit compatible avec toutes les activités, mais elles ne se laissent pas christianiser avec la même facilité. Un maçon, un charpentier travaillent pour leurs frères, un architecte a davantage la tentation de sacrifier les personnes au résultat matériel.

Ainsi, dès l'âge patristique, on pressent qu'une théologie du travail doit tenir compte des réalités existentielles. Mais pour l'élaborer, il faudra d'abord expliciter, dans le cadre de la foi chrétienne, les rapports entre nature et surnaturel, grâce et liberté, personne et communauté. La doctrine sera tirée au clair à partir de réalisations partielles. Des synthèses se feront, toujours fragiles, entre l'effort humain et la tension du chrétien vers l'éternité.

LE TRAVAIL AU MOYEN ÂGE

1. Face au monde romain, l'Eglise avait entrepris patiemment la libération des esclaves. Mais cette œuvre est à peine commencée qu'elle se trouve remise en question. L'empire chrétien d'Occident succombe sous les coups des barbares. Ces peuples nouveaux amènent dans leurs bagages une autre forme d'esclavage, parfois plus humaine, souvent plus inhumaine que celle de la législation antique. Vaincus, les barbares sont devenus esclaves, vainqueurs, ils réduisent souvent en esclavage leurs maîtres d'hier. L'Eglise, qui a tenté d'humaniser les propriétaires gallo-romains, doit reprendre sa tâche sur nouveaux

29. H. Rondet et A. Lauras, *Le thème des deux cités dans l'œuvre de saint Augustin*, dans nos *Etudes augustiniennes*, 1953, p. 155 ss.

30. *In Ps.* 70, 1, 17 (*P.L.*, XXXVI, 886); *De opere monachorum*, 14 (*P.L.*, XL, 560; trad. Saint-Martin, p. 441).

frais [31]. Mais elle-même subit l'influence du monde nouveau. Aux évêques gallo-romains succèdent des Francs, des Burgondes, des Wisigoths récemment convertis et qui bientôt sont mis en tutelle par les rois chrétiens. Pour un saint Remi qui sait parler haut à Clovis, que d'évêques vont s'habituer à baisser pavillon devant les seigneurs de leur race!

2. Cependant, malgré tout, une civilisation nouvelle est enfantée dans la peine. Les clercs donnent l'exemple du travail manuel. Sans les y obliger, les conciles les y invitent, dès le V^e^ ou le VI^e^ siècle [32]. Les monastères, où se conserve la culture antique, deviennent des centres de vie économique. On y maintient la tradition, le savoir-faire des métiers de l'antiquité. Egaux en droits, frères dans le Christ, tous sont au service de tous. Ces foyers de vie humaine et chrétienne rayonnent sur le voisinage. Sous Charlemagne, à l'abbaye de Saint-Riquier, 14.000 personnes sont rassemblées, groupées en corps de métiers : quartiers des forgerons, des armuriers, des selliers, des boulangers, des cordonniers, des foulons, voire des cabaretiers. On exporte au loin des marchandises. La législation impériale facilite les échanges, supprimant certains droits de péage [33]. Mais l'époque carolingienne est une réussite exceptionnelle dans une longue histoire ténébreuse, entre les invasions barbares et les siècles de fer.

3. La féodalité qui, par certains côtés, est une création de l'esprit chrétien, amène aussi un retour aux institutions du paganisme. Evêques et abbés de monastères deviennent des princes temporels. Eux aussi auront un peuple d'esclaves. L'esclavage antique revit sous la forme du servage. Cependant le serf, attaché à la glèbe, jouit de certains droits que n'avait pas l'esclave [34]. La population des villes aspire, elle aussi, à l'émancipation d'une tutelle insupportable. Cette révolte communale débute à la fin du XI^e^ siècle, plus d'une fois contre des princes ecclésiastiques. Mais elle se réclame aussi de la liberté chrétienne et trouve un appui chez plus d'un évêque. Evêque et canoniste, Yves de Chartres rappelle avec force que tous les hommes sont égaux devant Dieu. A Amiens, en 1113, un saint évêque prend la tête du mouvement, rédige la charte et la soumet aux seigneurs locaux. Chassé de la ville, il y est ramené en triomphe par le peuple [35].

4. Dans ce douloureux enfantement d'une cité chrétienne, divers éléments entrent en jeu. Il faut noter le rôle du repos dominical. L'antiquité païenne avait des fêtes religieuses, mais l'esclave n'y avait

31. P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1485-1490.
32. M. Sabatier, *L'Eglise et le travail manuel*, p. 69 ss.
33. Germain-Martin, *Histoire économique de la France*, 1927, p. 71-73.
34. Imbart de la Tour, *Histoire politique de la nation française*, I, 1920, p. 283. — L. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1490-1495.
35. Imbart de la Tour, *op. cit.*, p. 345-355.

guère de part, surtout dans les campagnes. Les Juifs pratiquaient le repos du sabbat. Chez les chrétiens, il fait place au dimanche. Les pasteurs mettent dès l'origine les fidèles en garde contre un double péril : se livrer comme les païens à des réjouissances profanes, interpréter le repos du dimanche à la manière des Juifs. L'essentiel est de faire de ce jour un jour de prière, de louange de Dieu. Tous doivent donc venir aux réunions communes, tous, même les esclaves. Un concile de Rouen note avec humour que les anges de la Nativité ont d'abord annoncé la bonne nouvelle aux bergers; donc, que bouviers et porchers, pâtres et laboureurs puissent être libérés de leurs tâches [36]. Avec le temps, on finira par copier quelque peu le sabbat juif, distinguant trop entre les œuvres serviles et les autres occupations. Mais la fréquentation des églises aura servi à humaniser le travail des humbles.

5. A travers toutes ces vicissitudes, on arrive aux institutions chrétiennes du XII[e] et du XIII[e] siècle. Cette époque connaît une véritable organisation humaine et chrétienne du travail. Ce n'est pas le paradis sur terre, mais c'est une terre humaine, où l'homme n'écrase pas l'homme [37]. C'est l'âge des corporations et des confréries [38]. A Paris, dit-on, il y a, vers la fin du XIII[e] siècle, 128 corporations, groupant 5.000 patrons et 6 ou 7.000 compagnons. Au lieu d'une multitude d'esclaves ou de serfs soumis à un seul homme, voici des artisans, égaux entre eux, sauf une hiérarchie née du travail. Il y a des apprentis, des valets et des maîtres. Le valet n'est plus un apprenti, il est candidat à la maîtrise; son chef-d'œuvre approuvé, il sera maître à son tour. L'apprenti, et souvent le valet, habite avec le maître. Les questions de salaire se posent, mais jamais avec beaucoup d'acuité. Une réglementation équitable assure à tous le minimum vital. Les conflits, les rivalités sont tempérées par l'esprit de l'Evangile que tous reconnaissent comme norme des rapports entre humains. Le travail est actif, mais la besogne n'est jamais inhumaine. Le repos dominical est pour tous. Avec les fêtes, on arrive à 150 jours de chômage au moins partiel! Cette communauté de travail est basée sur la religion. La confrérie double la corporation. Des services de mutualité assurent aux vieillards de la corporation, aux nécessiteux, des secours

---

36. P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1487. — A. Villien, *Dimanche*, dans *D.A.F.C.*, I, 1088-1095; plus en détail : Dumaine, *Dimanche*, dans le *Dict. d'archéol. et liturgie.* — M. Chenu, *Arts mécaniques et œuvres serviles*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1940, p. 313-315. — MacRevay, *The Sunday Repose from Labour*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 1936.

37. R. H. Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme*, 1951, p. 33-34.

38. Germain-Martin, *Histoire économique de la France*, p. 105-126. — E. Coornaert, *Les corporations en France jusqu'en 1789*, 1941. — L. Boissonnade, *Le travail au moyen âge*, 1921. — Cfr P. du Colombier, *Les chantiers des cathédrales*, 1954.

suffisants. La corporation des fourreurs était, dit-on, spécialement charitable. Une caisse alimente les dépenses des pèlerinages; elle reçoit des dons en espèces et en nature. Sans doute, il ne faut pas trop idéaliser, dans le recul du temps, cette réussite temporaire. Le tableau est surtout vrai de quelques villes, il serait faux des cités italiennes, où l'avènement de la démocratie a été l'occasion de rivalités sanguinaires. Mais l'idéal fut assez traduit dans les faits pour qu'au vingtième siècle, un théoricien du socialisme regarde avec nostalgie vers la cité du moyen âge [39].

6. Dans cette organisation économique et sociale est impliquée une théologie du travail. L'homme doit travailler pour vivre. Sans doute, le travail est le châtiment du péché, mais il peut être aussi une joie, une joie calme et sans fièvre. On sait que ce monde finira, qu'il serait contraire à l'Evangile de s'y installer. On regarde vers le ciel comme vers la véritable patrie, mais on a l'impression que déjà l'éternité est entrée dans le temps. La souffrance et la mort restent des maux inévitables, mais on ne cherche pas à accroître le poids des épreuves par une fièvre inutile au travail. L'idéal semble être celui de Nazareth, un Nazareth agrandi aux dimensions d'une cité et, s'il se pouvait, d'une nation, d'une chrétienté. C'est en climat chrétien une reprise de la sagesse juive, mais avec un optimisme foncier que cause la certitude de la vie éternelle. On travaille, mais sans hâte, sans nul désir de conquérir la terre. L'homme moyen regarde avec scepticisme les conflits armés des chevaliers, les entreprises des grands. Il a conquis sa liberté, il s'efforce de la conserver. Contrairement à ce qu'on a pu écrire, il ne semble pas que les gens de cette époque aient vu avant tout dans le travail un châtiment. S'il faut leur adresser des reproches, c'est d'un autre point de vue, comme nous le dirons bientôt.

7. Vécue par l'artisan, par les corporations, les confréries, cette théologie du travail a-t-elle été explicitée par les docteurs? Il ne le semble pas. Saint Thomas énumère au passage quatre fins du travail manuel : se procurer les ressources nécessaires à la vie, remédier à l'oisiveté, refréner la concupiscence, procurer de quoi faire des aumônes [40]. Mais ces distinctions sont apportées à propos d'un problème tout particulier, et qui arrache saint Thomas à sa sérénité habituelle. Il s'agit de savoir si les moines mendiants sont obligés de travailler. En pareille occurrence, saint Augustin rappelait l'exemple de saint

39. H. de Man, *L'idée socialiste*, 1935, p. 51 ss., 90 ss., 120 ss., 130.

40. *II° II°°* q. 187, a. 3 (« Utrum religiosi manibus operari tenentur? »). — Cfr A. Janssen, *Doctrina S. Thomae de obligatione laborandi*, dans les *Ephemerides theol. Lov.*, 1924, p. 355-368. — J. Haessle, *Der Arbeitsethos der Kirche nach Thomas und nach Leo XIII*, 1923. — Id., *Le travail*, 1933. — Cfr M. Sabatier, *op. cit.*, p. 107. — Borne et Henry, *Le travail et l'homme*, p. 55. — J'ai consulté aussi une dissertation manuscrite du P. A. du Laurens, *Les fins du travail d'après saint Thomas*.

Paul; saint Thomas, lui, note que Paul, de son propre aveu, n'était pas obligé de travailler. Contre Guillaume de Saint-Amour et les *impugnantes*, saint Thomas a bataillé jadis. Il ne fait que résumer ici une argumentation, ce n'est pas une théologie du travail. On le trouve enclin à déprécier le travail manuel, à ne pas suffisamment corriger les thèses d'Aristote sur l'esclavage [41], mais il ne faut pas trop presser les textes du grand docteur. Mieux vaut, comme pour saint Augustin, lui demander des principes qui permettront d'élaborer plus tard une théologie du travail. Saint Augustin, dans sa vision de l'histoire, avait tendance à opposer la cité de la terre et la cité de Dieu, le temps et l'éternité. Saint Thomas, au contraire, et les grands docteurs du XIII[e] siècle avec lui, fait place aux activités humaines de tout ordre. Chez lui, nature et surnature composent harmonieusement, un peu comme le corps et l'âme. C'est l'âme qui fait vivre le corps, mais le corps a sa réalité bien distincte. Cependant, cette synthèse harmonieuse est quelque peu fermée sur elle-même. On canonise l'ordre existant sans se préoccuper de la manière dont il s'est établi ni de l'avenir qui lui est réservé. Cette synthèse, dans tous les ordres, est belle, mais elle est fragile. L'époque moderne va la dissocier [42].

L'ÉPOQUE MODERNE

1. Enraciné dans le siècle qui le précède, le XIII[e] siècle représente, en gros, une réussite à la fois divine et humaine. Les cathédrales ont pour pendant les sommes théologiques, mais aussi la cité organisée. Toutefois, ce monde médiéval est fermé sur lui-même, comme à l'abri d'un rempart. Les institutions chrétiennes de la cité n'empêchent pas les rivalités politiques. En Italie, se sont déjà affrontées les Républiques. Chez nous, le XIV[e] et le XV[e] siècles, désolés par la guerre de cent ans, sont le commencement d'une révolution qui ne s'achèvera pas de si tôt. Dans tous les domaines, la synthèse médiévale se défait, les princes s'émancipent de la tutelle de Rome, des courants d'idées naissent, qui se contrarient. L'homme moderne naît, dans un esprit d'indépendance, pressentant que le monde est plus vaste qu'une cité, une somme théologique ou une cathédrale. Pour heur et malheur, il part à la découverte de l'univers et de lui-même.

2. Découverte de nouveaux mondes, avec leurs richesses naturelles, leurs civilisations ou la « primitivité » de leurs habitants. Cette découverte eût pu se faire en climat chrétien, mais trop souvent la propagation de l'Evangile n'est qu'un accessoire ou un prétexte. Vain-

41. P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1498-1499.
42. R. H. Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme*, 1951, p. 30 et tout le chapitre premier sur « l'arrière-plan médiéval ».

cus par les armes, des peuples entiers sont asservis. Une nouvelle forme d'esclavage est inaugurée, on transplante dans le nouveau monde des noirs d'Afrique [43]. Pour l'honneur de l'Eglise, il y a un authentique élan missionnaire, la protestation d'un Vitoria, d'un Las Casas, le dévoûment d'un Pierre Claver, « esclave des nègres pour toujours », mais dans l'ensemble l'esprit colonialiste l'emporte, il règne dans les grands empires et suscite entre eux des rivalités comparables à celle de Rome et Carthage [44].

3. Dans l'ordre scientifique, des découvertes répétées mettent entre les mains de l'homme des moyens de puissance extraordinaire. Pareilles inventions servent incontestablement à améliorer la condition humaine : l'éclairage, le chauffage, l'urbanisme, les moyens de transport et de production. Elles pourraient être animées par la charité fraternelle. Mais en fait elles sont exploitées de façon anarchique, dans un climat de guerre économique; la rivalité des Etats se double d'une lutte entre les industries, bientôt entre les trusts. Elle conduit aussi à une lutte entre les classes sociales, car aux boutiques artisanales succèdent les ateliers, les manufactures du XVIII[e] siècle, les usines géantes du XIX[e]. Chez les uns, le mythe du progrès indéfini pousse à de nouvelles aventures, tandis que les autres sentent de plus en plus le poids d'une condition inhumaine. La machine libère l'humanité, mais elle asservit les hommes, au moins l'immense majorité des populations urbaines [45].

4. Cette expansion économique est conditionnée par une autre découverte, celle de la puissance de l'argent. L'argent est le nerf de la guerre militaire ou économique. Qui le possède tient l'adversaire à sa merci. L'Evangile a dénoncé sa malfaisance. Les Pères de l'Eglise ont condamné l'usure, sous toutes ses formes. Souvent même, dépassant le but, ils considèrent le commerce quel qu'il soit, comme entaché d'une certaine iniquité. Au moyen âge, même suspicion [46]. On distingue entre les diverses professions : le travail artisanal, « nécessaire et honorable, le commerce, nécessaire et dangereux, la finance, sinon immorale, au mieux sordide, au pire infâme »; moins un Etat

43. R. Capitan, *Le travail en Amérique après Colomb*, 1930. — P. Allard, *Esclavage*, dans *D.A.F.C.*, I, 1512-1513. — (Y. de la Brière), *Vitoria et Suarez, contribution des théologiens au droit international moderne*, 1939, p. 50-68. — M. Brion, *Bartholomé de Las Casas, père des Indiens*, 1927. — G. Ledos, *Saint Pierre Claver*, coll. « Les saints ». — J. Delos, *L'expansion coloniale est-elle légitime?* (*Semaines sociales*, Marseille, 1930).

44. R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 231.

45. G. Renard et G. Weulersse, *Le travail dans l'Europe moderne*, 1920. — G. Renard et A. Dulac, *L'évolution industrielle et agricole depuis 150 ans*, 1912.

46. R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 42 ss. — A. Vermeersch, *Intérêt (Prêt à)*, dans *D.A.F.C.*, II, 1082-1086; A. Bernard et G. Le Bras, *Usure*, dans le *D.T.C.*, XV, 2324-2372. — A. Dumas, *Le chrétiens devant l'argent*, dans *Esprit*, avril 1953, p. 608 ss.

a de commerçants et surtout de financiers, plus il faut le louer [47]. C'est le système de l'économie fermée. Mais justement, à la fin du moyen âge, l'Europe étouffe dans cette économie fermée. La cathédrale pour le dimanche, oui, mais le reste de la semaine, on veut s'échapper. Les rois, toujours en mal d'argent, empruntent aux banquiers, l'expansion économique et géographique exige des fonds. Les financiers profitent de l'occasion, tiennent la dragée haute, élèvent le taux de l'intérêt et ils édifient des fortunes considérables qui, bientôt, font d'un banquier le rival d'un prince. Certains d'entre eux, tel Jacques Cœur, font profiter la nation de leurs richesses, mais d'autres ne songent qu'à accroître leur puissance [48]. L'époque moderne vivra sous le signe de l'argent.

5. Catholiques ou protestants, les théologiens et les pasteurs sentent le danger. Luther se raidit contre le prêt à intérêt, ou plutôt, comme l'a dit un historien anglais, il réagit comme ferait un primitif en face d'une machine à vapeur ou d'une dynamo [49]. Ayant dissocié la terre et le ciel, le protestantisme orthodoxe tantôt revient à l'Ancien Testament (que chacun gagne sa vie à la sueur de son front) et tantôt abandonne la terre aux convoitises. Les théologiens catholiques cherchent péniblement une solution. Dès le quinzième siècle, saint Antonin de Florence élargit les vues de ses devanciers [50], mais la défiance du prêt à intérêt subsiste dans l'ensemble. Au XVII^e^, les moralistes s'épuisent en subtilités pour justifier un intérêt modéré. Questionné par les marchands d'Anvers, Lessius fait progresser la doctrine [51]. Le Calvinisme, lui, s'engage résolument. Pourquoi l'argent, équivalent de biens fonciers, n'aurait-il pas le pouvoir de fructifier? Il ne faut pas combattre l'accumulation des richesses, mais leur mauvais usage. La prospérité temporelle des individus et des nations est souhaitable, et elle est un signe de la bénédiction de Dieu. Sans être directement à l'origine du grand capitalisme moderne comme l'a soutenu Max Weber, le Calvinisme a certainement préparé son avènement. Au XVIII^e^ siècle, ce sont les calvinistes anglo-saxons qui réalisent une énorme concentration de richesses, en se donnant une bonne conscience [52]. Ils ne seront que trop imités sur le continent.

---

47. R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 39.

48. Germain-Martin, *Histoire économique et financière de la France*, p. 143 ss. — J. Lacour-Gayet, *Histoire du commerce*, t. IV, 1952.

49. R. H. Tawney, *op. cit.*, p. 90.

50. R. H. Tawney, p. 46 et, p. 271, le renvoi au travail de Ilgner sur saint Antonin.

51. L. Van Sull, *Lessius*, p. 188-191. — V. Brants, *L'économie politique et sociale dans les écrits de Lessius*, dans la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. XIII. Sur les tentatives lyonnaises de justification du prêt à intérêt au XVII^e^ siècle, cfr G. Guitton, *En marge de l'histoire du prêt à intérêt*, dans *N.R.Th.*, 1953, p. 58-69.

52. R. H. Tawney, *La religion et l'essor du capitalisme*, p. 101 ss. et p. 289

6. Le Libéralisme fait la théorie d'une expérience. Il pose en principe que le travail est une marchandise que l'on vend ou que l'on achète. L'ouvrier, et avec lui, dans une certaine mesure, l'ingénieur ou le petit patron, deviennent des instruments de production. Si l'on a égard aux personnes, c'est uniquement par considération du rendement des ateliers. Le but est l'expansion de l'entreprise, et donc finalement le profit. Il faut produire toujours plus, aux meilleures conditions [53]. La guerre économique s'appelle la concurrence, mais elle entraîne la naissance d'un prolétariat, plaie honteuse du XIX[e] siècle, esclavage renouvelé de l'antiquité, un petit nombre d'hommes profitant du travail des autres. Il faut reconnaître cependant que les grands capitaines d'industrie sont, eux aussi, des travailleurs, dont la dureté s'apparente à celle de Pierre le Grand bâtissant Saint-Pétersbourg. Mais la fin justifie les moyens, l'œuvre à réaliser, pour des fins égoïstes, ou pour des fins apparemment plus nobles, exige qu'on lui sacrifie des hommes. Pour l'ouvrier « aliéné », le travail a cessé depuis longtemps d'être une joie, il est trop facile alors aux prédicants de lui rappeler la doctrine du péché originel.

7. Cet état de choses provoque une réaction violente [54]. L'ouvrier commence d'abord par briser les machines qui vont l'asservir. Marx, lui, promulgue un nouvel évangile, qui n'est pas seulement une théorie économique, mais une philosophie de l'action humaine. « Les philosophes ont jusqu'ici pensé qu'il fallait comprendre le monde, l'heure est venue de le transformer. » Dans sa dialectique du maître et de l'esclave, Hegel a montré que l'esclave, asservi, devient à son tour le maître, parce que le vainqueur a besoin de son travail [55]. Marx exploite ce thème, il montre que le travail doit être pour l'homme un moyen de conquérir sa personnalité. Plus encore que la réflexion du roseau pensant, l'action est le lieu où l'homme prend conscience de lui-même, de ses richesses intérieures. Mais il faut pour cela que le travail cesse d'être une marchandise qu'on achète ou vend [56]. Le marxisme recèle un humanisme, mais, établi sur la base de l'athéisme, sur la primauté de l'économique, il dépasse encore le matérialisme des économistes libéraux. Il finit lui aussi par sacrifier l'individu à des

---

la note sur Max Weber. — Cfr G. Léonard, *Le Protestant français*, 1952, p. 44.

53. J. Vialatoux, *Signification humaine du travail*, 1953, p. 84 ss. (théories d'Adam Smith), p. 115 ss. (critique), p. 86 (le fameux exemple des épingles).

54. Ces paragraphes sur le Libéralisme et le Marxisme paraîtront bien sommaires aux spécialistes, ou même à ceux qui sont quelque peu familiers avec les doctrines économiques et sociales. Les indications bibliographiques visent surtout à donner une orientation.

55. Hegel, *Phénoménologie*, trad. Hyppolite, t. I, p. 161-166. Cfr G. Lukacs, dans le *Bulletin de la société française de philosophie*, avril-juin 1949 (Bigo, *op. cit.*, p. 135).

56. K. Marx, *Morceaux choisis*, trad. Guntermann et Lefebvre, 1934, p. 103-104, 101, 201, 206 et *passim*.

fins collectives, les hommes d'aujourd'hui à la problématique humanité de demain [57].

8. Entre ces frères ennemis que sont le Libéralisme et le Marxisme, des compromis existent, qui se réclament parfois de l'Evangile. Les doctrines sociales du Patronat relèvent souvent d'un néolibéralisme qui fait davantage cas des personnes, mais en allant au fond des choses, on voit que l'homme est surtout considéré comme un instrument particulièrement délicat dont les réactions doivent entrer dans les calculs [58]. Les doctrines progressistes cherchent avant tout une libération temporelle de la classe ouvrière asservie. L'horizon reste borné à la terre. Les vrais chrétiens oscillent entre un faux spiritualisme qui ferait mépriser la terre, rangerait la technique au rang des inventions sataniques, et un humanisme qui, sous prétexte de transfigurer tout l'homme, ne tient pas assez compte des conséquences du péché originel. L'Eglise elle-même n'a pas encore explicité pleinement une doctrine du travail humain. Elle est allée au plus pressé en s'intéressant au sort misérable des ouvriers. Sur la base de « Rerum Novarum » et de « Quadragesimo Anno », une doctrine sociale s'est constituée, mais il manque encore une théologie du travail. Cependant, de

---

57. P. Bigo, *Marxisme et humanisme.* Introduction à l'œuvre économique de Karl Marx, 1953; E. Baas, *Introduction critique au Marxisme,* perspectives marxistes, perspectives chrétiennes, 1953. — G. Fessard, *Signification du Marxisme,* dans les *Etudes,* janvier 1950, p. 86 ss. (à propos de l'ouvrage de H. C. Desroches). — H. Niel, *Athéisme et Marxisme,* dans *Lumière et vie,* janvier 1954, p. 67-84.

58. Voir en particulier le Rapport Nordling, *Comment réaliser une communauté de vues et d'intérêts entre la direction et le personnel de l'entreprise* (IX[e] congrès international de l'organisation scientifique, Bruxelles, 1951). Parmi diverses remarques, dont plusieurs excellentes, je relève la suivante : « les soins donnés à la sélection à l'embauche sont d'une importance capitale pour créer l'esprit de communauté dans l'entreprise. Celui qui est placé à un poste correspondant à ses facultés physiques, intellectuelles ou morales a en effet plus de chance d'y trouver cette satisfaction au travail, qui est une des conditions du sentiment d'appartenance à l'entreprise. Sous réserve que le travail ne dépasse pas les capacités physiques de l'individu et qu'il soit accompli dans des conditions d'hygiène normale, nous n'avons trouvé nulle preuve dans les études sociologiques d'entreprises consultées, que la monotonie d'un geste ou d'une opération intellectuelle indéfiniment répétée soit en elle-même, pour la majorité des individus, une cause de dégoût au travail. La sélection ne trouve donc pas là, comme on le croit souvent, d'obstacle majeur à sa tâche. La sélection doit par contre soigneusement veiller à ce que les personnalités *relativement peu nombreuses,* mais douées de suffisamment d'imagination pour avoir horreur d'un poste monotone, ne restent pas cruellement fixées à ce poste ». L'intention du rapporteur est excellente mais on nous permettra de douter de la vérité et de l'objectivité de la remarque, qui pose tout le problème de la joie au travail. La déclaration commune de quatre associations patronales (juin 1952), plus fortement marquée d'esprit chrétien, est encore trop imprégnée de l'idée que le but du travail, pour l'ouvrier comme pour le patron, est le profit. Voir aussi Ch. Flory, *Le libéralisme aux yeux du catholicisme social,* dans la *Documentation catholique,* 1954, n. 1170, p. 415-422.

tout récents documents du magistère nous donnent une orientation d'ensemble [59].

CONCLUSIONS

1. Le travail de l'homme est d'abord coopération à l'œuvre divine [60]. Dieu a créé le monde en six jours et s'est reposé le septième jour. La très belle page qui ouvre le récit de la Genèse a peut-être eu d'abord pour but de justifier le repos sabbatique. Mais, de toutes façons, elle nous dit les intentions divines sur l'homme et sur le monde. L'homme, créé le dernier jour, est comme un microcosme dans lequel se résume toute la création (*Ps.*, VIII, 7). Il est aussi donné à l'univers comme un intendant qui devra le régir, à condition de rester soumis au seul Seigneur. Placé au centre du paradis, cœur de la création, il est comme un enfant dans la maison de son père. Cet univers est un monde à inventorier, à explorer, mais il est aussi un jardin à cultiver. Le sixième jour est la journée de l'homme. Il doit imiter son père et avant de jouir du repos du septième jour, il devra s'efforcer d'exploiter le domaine confié à ses soins (*Gen.*, II, 15). Entre la terre et le ciel, la liberté humaine s'interpose comme un moyen de faire remonter vers Dieu toute la création. Pas seulement l'intelligence illuminée d'en haut, mais la liberté, l'action, la *praxis*. Le monde est inachevé. Dans son dessein éternel, Dieu confie à Adam, répartis sur le sol ou dans ses profondeurs, mais aussi dans son âme, une multitude de talents, de dons qu'il s'agit de faire fructifier. Science et techniques sont virtuellement présentes dans le don que Dieu fait aux hommes de l'intelligence et de la liberté. A eux d'en bien user. Tous les arbres du paradis sont à leur disposition, un seul est réservé. En découvrant l'univers, en travaillant le sol, en faisant l'expérience de sa liberté, l'homme se découvrira aussi lui-même. La science initiale d'Adam est surtout un potentiel, une possibilité indéfinie de développement, de mise en valeur des richesses de la planète et de l'univers pour la gloire de Dieu et le bonheur de l'homme.

2. Malheureusement le péché intervient. Le péché est désobéissance

---

59. Pie XII, Encyclique *Fulgens radiatur* pour le XIV[e] centenaire de la mort de saint Benoît (*Documentation catholique*, 1947, n. 989, p. 525-526). — Constitution apostolique *Sponsa Christi* (*Doc. cath.*, 1950, n. 1085, p. 1687). — Pie XII, *Radio-message de Noël 1952* (*Doc. cath.*, n. 1138, p. 5); *Radio-message de Noël 1953* (*Doc. cath.*, n. 1164, p. 3 ss.). — Pie XII, *Allocution du 1[er] mai 1953* (*Doc. cath.*, 1953, n. 1147, p. 577 ss.). — Déclaration de l'assemblée plénière de l'épiscopat français : *l'Eglise au sein du monde moderne et face aux civilisations nouvelles* (*Doc. cath.*, 1954, n. 1173, p. 602 ss.). *Lettre des vicaires et préfets apostoliques de Madagascar sur le code du travail* (*Doc. cath.*, 1954, n. 1174, p. 693).

60. Cfr J. Sommet, *La foi et l'effort humain*, dans la *Revue de l'Action populaire*, juin 1953, p. 505 ss. — M. J. Gerlaud, *Le travail des fils de Dieu*, dans *Masses ouvrières*, février 1954, p. 29 ss.

à Dieu, mais aussi repli sur soi, égoïsme. Il est acte d'indépendance, mais aussi orgueil, suffisance, volonté de ne dépendre que de soi-même dans l'exploitation du domaine que Dieu a confié à l'homme. Au lieu de coopérer à l'œuvre divine, l'homme agit à sa guise. Non seulement il méconnaît le devoir d'actions de grâces, de louanges, mais il se croit le maître. L'épisode de la Tour de Babel vient compléter ce qui est dit du péché d'Adam et Eve. L'homme se met à travailler avec fièvre, il édifie une construction gigantesque, capable de rivaliser avec l'œuvre du créateur. Toute l'histoire humaine est ramassée dans ce symbole (*Gen.*, II, 1-9). La suite de la Révélation l'explicitera. L'Egypte, Ninive, Babylone, édifient tour à tour ces civilisations qui, dès le principe, à cause de l'orgueil qu'elles recèlent sont marquées du signe de la mort (Is., LXVIII, 10; Ez., XXVIII, 3-6). L'unité originelle, voulue par Dieu, se défait. Comme l'ont dit les pères de l'Eglise, « Adam » se disperse, s'éparpille, se divise contre lui-même [61]. Ce péché monstrueux est renouvelé sans cesse [62]. Comme l'a bien vu saint Augustin, Rome, héritière de Babylone, édifie sa puissance sur les ruines de ses rivales, aux dépens des petites nations, aux dépens surtout d'une multitude d'hommes asservis aux fins d'une politique de grandeur. Le travail devient souffrance par suite du péché originel (*Gen.*, III, 17-19), mais aussi à cause de la multiplication des égoïsmes individuels ou collectifs. Chaque fois que la même aventure recommence, on voit se dérouler les mêmes conséquences. Un instant ramenée à l'équilibre, la société moderne, dans son esprit d'orgueil, retrouve les rivalités antiques. Le travail devient pour l'immense majorité des humains une espèce de châtiment collectif qui atteint l'individu sans qu'il y ait proportion entre ses propres fautes et la dureté de sa condition concrète [63].

3. Il ne faut pas, en effet, se contenter de rappeler que la nécessité du travail est une conséquence du péché d'origine. Pris abstraitement, le travail est tout aussi bien une nécessité de nature, l'homme, selon l'enseignement des théologiens, ayant été simplement dépouillé d'un don gratuit (tout au plus admet-on une certaine vulnération due au péché, rendant sa condition plus misérable). Mais là où le travail devient une souffrance démesurée, c'est que sont aussi intervenus d'autres éléments, très particulièrement l'égoïsme de quelques hommes ou la folie collective d'un peuple ou d'une époque. L'égoïsme qui est au principe de ces désordres n'est pas toujours conscient,

61. Saint Augustin, *In Ps.* XCV, 15 (*P.L.*, XXXVII, 1236). — *In Ioan.*, n. IX, 14; X, 12 (*P.L.*, XXXV, 1465, 1473). Cfr H. de Lubac, *Catholicisme*, 1937, p. 300.

62. Cfr P. Bigo, *Marxisme et humanisme*, 1953, p. 256. La remarque faite à propos du « projet » marxiste vaut également de son adversaire, encore que l'athéisme y soit moins affiché. Sur le sentiment d'autosuffisance que crée le progrès technique, cfr Pie XII, *Message de Noël 1953* (*Doc. cath.*, 1954, p. 4).

63. Pie XI, encycl. *Quadragesimo anno* (éd. Bonne Presse, p. 39-40).

peut-être même l'est-il rarement. Mais il est au cœur du mouvement historique qui déroule ses conséquences. Une civilisation qui s'organise autour de la volonté de puissance ou encore autour du profit, qui choisit Mammon contre Dieu, ne peut que devenir inhumaine.

Ajoutons que parmi les conséquences du péché, il en est une à laquelle les hommes n'accordent pas assez d'attention : *l'ignorance.* La science et la technique sont une lutte perpétuelle avec ce mal congénital, à la fois naturel et né du péché. Plus elles semblent en triompher et plus elles ont à compter avec lui. L'homme n'est pas le maître des déterminismes qu'il crée, des machines dont il voudrait faire des intruments de sa puissance. Comme l'apprenti sorcier de Goethe, il déchaîne des forces redoutables qui échappent toujours plus ou moins à son contrôle. Il triomphe par son courage, son intelligence, sa ténacité de certains fléaux naturels, des inondations, des avalanches, des famines et des épidémies, mais il travaille aussi à en faire surgir de nouveaux. Dans son effort pour créer une économie nationale, continentale, mondiale, force lui est de constater que son effort est inadéquat à son ambition. Il n'est pas jusqu'à la vulgarisation de la culture, de la technique qui en multipliant les centres d'action et de réflexion, ne multiplie aussi les rivalités et les haines. Dieu a donné à l'homme l'intelligence et la liberté. Ces facultés devraient être médiatrices entre la création et le Créateur, or elles deviennent, en même temps que des facteurs d'union et de progrès, des instruments de dispersion et de retour en arrière. Incontestable dans le domaine de la technique, de la connaissance des secrets de la nature et des lois de l'être humain lui-même, le progrès est-il aussi manifeste dans les autres domaines, esthétique, moral, religieux? A la fin du XIX[e] siècle, Renan, le prophète de *l'avenir de la science,* affirmait ceci : un jour, un petit nombre d'hommes tiendront entre leurs mains l'existence même de la terre, capables qu'ils seront de la faire sauter en quelques minutes, mais, comme ces savants seront aussi des sages, l'humanité n'a rien à redouter du progrès [64]. Nous sommes moins rassurés aujourd'hui.

4. L'œuvre du Créateur, prolongée par l'effort humain, a donc besoin d'une rédemption. Celle-ci ne peut venir de l'homme lui-même; il serait vain de l'attendre d'une simple organisation rationnelle de l'Univers [65]. « L'ère des organisateurs » serait probablement aussi celle d'une nouvelle forme de tyrannie. Le salut ne peut venir que de Dieu, et il est déjà venu de lui. Non pas que Dieu ait fait un nouveau plan, ou repris son œuvre saccagée par l'homme, mais, dans ses desseins éternels, il a voulu créer un monde dans lequel nature et grâce, péché et rédemption soient comme la chaîne et la trame d'un

64. E. Renan, *Dialogues et fragments philosophiques,* 1886, p. 112-114.
65. Pie XII, *Message de Noël 1952* (*Doc. cath.,* 1953, n. 1138, p. 5-6).

même tissu. Le Christ est le centre de l'univers et de l'histoire, il a été voulu à la fois comme le suprême achèvement de la création en même temps que comme le libérateur, le réconciliateur, celui qui jette bas les murs de séparation (*Ephés.*, II, 14), qui réunit dans un même bercail les enfants de Dieu dispersés (Jean, XI, 52; X, 16). Bien que venu au « sixième âge du monde », le Christ est à l'œuvre dès l'origine, la rédemption a commencé dès le soir de la première faute. L'œuvre rédemptrice est d'abord et avant tout surnaturelle, elle est une libération du péché, elle a pour conséquence directe une invasion progressive de l'Esprit Saint dans l'histoire de l'homme et de l'univers, mais elle n'est pas sans incidence sur l'histoire des institutions[66]. Chaque fois que les hommes, dociles à l'Evangile, perméables à la grâce du Christ, s'efforcent de devenir meilleurs, leur demeure terrestre devient aussi moins inhospitalière.

Mais il faut pour cela que l'égoïsme individuel et collectif cède devant les exigences de la charité. La charité du Christ qui pénètre le cœur des hommes cherche à embraser aussi les âmes collectives, à se donner un corps dans des institutions. Historiquement, elle s'est manifestée par des œuvres de miséricorde corporelle tout autant que spirituelle, création d'hôpitaux, d'écoles, libération des esclaves, humanisation des conflits entre les hommes. Lorsqu'on est tenté de minimiser ces résultats, il faut dire avec Péguy : « empêcher l'homme de descendre certaines pentes, n'est-ce pas déjà un travail de géant[67] ? »

5. La charité devient alors à la fois le moteur et le frein de l'Economie. Elle en est le moteur, parce qu'elle invite l'homme à travailler pour les autres hommes, à mettre ses bras, son intelligence au service de ses frères. Construire des ponts, créer des laboratoires, faire des routes, perfectionner des inventions, la radio, la télévision, qui rapprochent l'homme des autres hommes, font de la planète comme une seule grande maison, c'est là non une œuvre démoniaque, mais une œuvre proprement humaine et chrétienne. Il est trop facile de maudire la civilisation lorsqu'on jouit de tous les avantages qu'elle vous procure. Même lorsqu'ils poursuivaient des fins égoïstes, qu'ils se lançaient dans des aventures sans souci de la gloire de Dieu, les explorateurs, les savants, les capitaines d'industrie eux-mêmes ont procuré cette gloire, travaillé aussi, sans toujours l'avoir cherché, à rendre moins inhabitable la demeure commune des hommes. Il faut se rappeler ici la distinction scolastique entre « *finis operantis* et *finis operis* ». Mais la charité exige que pour obtenir cette double fin, gloire de Dieu et bonheur de l'humanité, on ne sacrifie personne. Constater que pour la construction d'un grand barrage, il y aura

66. Déclaration des évêques français, *L'Eglise au sein du monde moderne* (*Doc. cath.*, 1954, p, 604 ss.).

67. P é g u y, *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, p. 21.

nécessairement tant de blessés, tant d'accidents mortels, ne donne pas le droit de sacrifier ces vies de gaîté de cœur. Peut-être faut-il examiner si, en mettant moins de fièvre à l'ouvrage, on ne réussirait pas à faire mentir les statistiques. La charité, moteur de l'économie, doit en être aussi le frein. Elle cherchera à humaniser cette guerre économique qui s'appelle la concurrence. Bâtie sous le signe de l'argent, du profit, l'économie ne tient souvent pas assez compte de l'homme. Autre exemple : la charité qui nous pousse à faire d'une maison, d'une cité, une demeure confortable pour ceux que nous aimons, ne doit pas faire oublier que le chrétien est frère de tous les hommes. Il y a, dit saint Thomas, un ordre de la charité, chacun de nous doit prendre soin de ceux qui lui ont été plus directement confiés. Mais le chrétien peut-il borner son horizon à une demeure familiale, une ville, un pays, un continent? La technique moderne donne à l'humanité un corps unique, mais il ne faut pas juxtaposer les âmes et laisser mourir de faim des Indiens ou des Chinois par centaines de millions, tandis que d'autres pays seraient dans l'abondance. Les conflits économiques, comme les guerres dont ils sont la cause et l'effet, viennent souvent de ce que les hommes, au lieu de chercher les intérêts de la famille humaine, ne poursuivent que leur intérêt propre, même sous de fallacieux prétextes (on ne peut pas s'occuper de tout le monde!). Le chrétien doit élargir son horizon, sans cesser de s'occuper d'abord des intérêts immédiats. Industriel, commerçant, il doit, au moins par le désir, essayer de sauvegarder les intérêts du paysan, des autres classes sociales. Le patron doit se préoccuper des intérêts de la classe ouvrière, l'ouvrier lui-même, dans ses revendications, ne doit pas négliger de tenir compte de leurs incidences sur l'intérêt des autres milieux. Mais cela n'est possible que si chacun, explicitement ou non, voit dans tout homme, tout groupe d'hommes un frère, un membre de Jésus-Christ, Jésus-Christ lui-même qui a faim, qui a soif, qui est blessé sur le chemin et appelle au secours (Matth., XXV, 40; Luc, X, 34).

6. Il ne faut pas, dira-t-on, avoir trop d'illusion. C'est vrai. Jusqu'à la fin des temps, le monde restera un monde déchu, livré à l'égoïsme individuel ou collectif. Mais jusqu'à la fin des temps, il sera aussi un monde racheté en qui travaille la grâce du Christ. Dans l'histoire de l'humanité, il y a, pourrait-on dire, des époques en état de grâce et des époques en état de péché, des sociétés où l'homme, rebelle à Dieu, écrase l'homme, et d'autres dans lesquelles l'homme fait effort pour vivre en communauté. Le travail, conséquence du péché, aura toujours plus ou moins un caractère douloureux, mais il doit tendre à devenir une joie. Aujourd'hui, pour la plupart des ouvriers, il est loin d'avoir ce caractère. On travaille pour gagner sa vie, pour s'assurer à soi-même et aux siens, les ressources « néces-

saires à la vie ». Le vocabulaire implique que le travail n'est pas vraiment intégré à la vie; il est comme un corps étranger; le temps du travail est dérobé à la vraie vie, la vraie vie étant le repos de la fin du jour, le repos du dimanche; pour beaucoup, le sport, le cinéma. Notre société revit l'époque romaine où les meneurs de jeu fournissaient à la plèbe du pain et des jeux. Le repos hebdomadaire, les congés payés doivent être arrachés de vive force par un monde de prolétaires qui veulent tout de même « vivre ». Il y a là une situation qu'il faut dénoncer. Le travail doit être humanisé afin d'être vraiment intégré à la vie. Ici peut-être on rencontre l'une des conséquences les plus douloureuses du péché. La rançon du progrès technique, du machinisme, c'est de ramener trop souvent l'ouvrier à la condition de robot. Il devient machine à son tour, on lui demande un geste machinal, inintelligent, impersonnel. Certains pensent qu'avec le temps, on dépassera ce stade, mais en attendant, ne faut-il pas réduire le mal au minimum, répartir les charges entre toutes les épaules, réduire le temps consacré à ce travail « machinal »? Si la société moderne, à travers ses progrès, est créatrice de chômage, n'est-ce pas manque d'imagination? La charité doit se faire inventive, technicienne, afin de libérer les esclaves des temps modernes. Mais il faut alors, comme le souhaitent des économistes chrétiens, que l'homme entre comme tel et non comme un simple instrument dans les calculs, ou plutôt qu'on ne se contente pas de calculer lorsqu'il s'agit d'organiser la vie humaine[68]. Le rôle du prêtre est de rappeler les vérités premières, celui des laïques de travailler en commun à rendre moins inhumaine la condition de la majorité des hommes. Des plans seront sans doute nécessaires, mais des plans qui soient situés à leur niveau, animés de l'intérieur par la charité, amour de Dieu, amour des hommes, moteur et frein de l'économie mondiale.

7. Dans ces perspectives, le travail apparaîtra alors sous de multiples visages[69]. Il est une nécessité de nature, il est le fruit et le châtiment du péché, il est aussi un moyen de rédemption, il a enfin valeur d'éternité. Nécessité de nature, il est un moyen pour l'homme de conquérir sa personnalité, de se faire lui-même en dominant la ma-

68. H. Bartoli, *Vers une civilisation du travail,* dans les *Cahiers universitaires catholiques,* supplément mai 1952, p. 64 ss. — Id., *Pour une civilisation du travail,* dans *Esprit,* juillet-août 1951. — Id., *Economie et travail humain,* dans *Esprit,* janvier 1953. — P. Bigo, *Marxisme et humanisme,* p. 219 et la préface de Jean Marchal, p. XXXI. — J. L. Fyot, *Dimensions de l'homme et science économique,* 1952.

69. E. Masure, *La théologie du travail,* dans la *Vie spirituelle,* Supplément, sept. 1937. — N. Berdiaeff, *De la destination de l'homme,* Essai d'Ethique paradoxale, 1935, p. 274 ss. Cfr *Esprit et liberté,* p. 187-195. — M. J. Gerlaud, *Liberté pascale dans l'esclavage du travail,* dans *Masses ouvrières,* mai 1954, p. 9-31. — A. de Bovis, *Le sens catholique du travail et de la civilisation,* dans *N.R.Th.,* 1950, p. 364 ss. — A. Hamman, *Le Mystère du salut,* 1954, p. 225-227.

tière; la personnalité n'est pas seulement affaire de culture, il faut aussi, comme on l'a dit, savoir « penser avec les mains. » Ici, l'héritage du Judaïsme, l'exemple du Christ, de saint Paul, des moines du désert doivent corriger l'erreur que nous a léguée l'antiquité païenne, et qui est redevenue nôtre avec la Renaissance. Les prédicateurs du grand siècle ont peu parlé du travail des mains et ils le font parfois avec un mépris d'hommes cultivés pour qui la culture est seulement d'ordre intellectuel ou artistique. Dans l'exemple du Christ, on ne voyait que l'humiliation volontairement acceptée [70]. — Le travail est encore un moyen de se procurer les ressources nécessaires pour la nourriture, le vêtement, et de fuir l'oisiveté. Il faut éviter la paresse trop commune dans certains pays chauds, comme aussi la fièvre nordique qui ferait du travail une fin en soi [71]. — Le travail est ensuite l'un des moyens d'accession à la propriété individuelle ou collective. L'Eglise a toujours insisté sur ce point, et les philosophes lui donnent raison. La propriété, lorsqu'elle se tient dans de justes limites, est une extension de la personnalité. Tous les hommes ne sont pas appelés à faire un vœu de pauvreté, et la vie commune des religieux, qui suppose d'ailleurs une propriété collective, du moins d'ordinaire, n'est qu'une anticipation symbolique de l'éternité. — Enfin, la possession modérée des biens de la terre est l'une des conditions de l'aumône, car dans notre monde pécheur, celle-ci trouvera toujours, hélas, sa place.

8. Le travail, surnaturalisé, nous associe au sacrifice du Christ. Le Christ est l'achèvement de la création (*Col.*, I, 15-20). Il rassemble, pour les offrir au Père, toutes les richesses de l'univers. Chacune de nos églises, cathédrale ou église de village, est comme un résumé du travail des hommes. Maçons et architectes, charpentiers, orfèvres, ont contribué à la faire, à l'orner; sur l'autel le pain et le vin sont l'offrande de la terre. C'est à juste titre que des paraliturgies, qu'on voudrait plus fréquentes et qui, peut-être un jour, passeront dans la liturgie officielle, montrent la continuité entre la prière du septième jour et le travail des six jours de la semaine. Mais comme à Nazareth, le travail, facteur de croissance, offrande du Fils de Dieu, gardera toujours, plus ou moins accentué selon les lieux et les époques, son caractère douloureux. Tâches monotones du travail à la chaîne, de l'employé de banque, de la mère de famille, et même aussi de l'in-

---

70. Bossuet, *Elévations sur les mystères,* XX[e] semaine, 10[e] élévation : « ce n'est point un docte pinceau qu'il manie; il aime mieux l'exercice d'un métier plus humble et plus nécessaire à la vie... il s'occupe, il gagne sa vie... il bénit la volonté de Dieu dans son humiliation ». Dans ses sermons, Bossuet s'est peu arrêté sur ce sujet et parle rarement du travail. Cfr *Œuvres oratoires,* éd. Lebarcq, II, 314 (sur saint Paul); IV, 278 (un mot sur les travaux manuels de la princesse palatine). Le sujet mériterait une étude.

71. Cfr Borne et Henry, *Le travail et l'homme,* p. 158 sur « la religion du travail ». Sur le Stakhanovisme, cfr *ibid.*, p. 177 et M. Gordey, *Visa pour Moscou,* 1951, p. 446.

génieur qui, épris de recherches, doit accepter de gagner sa vie dans des occupations peu variées. Si, par suite de la dureté des temps, de l'impuissance ou de l'égoïsme des hommes, ce caractère douloureux devient comme lancinant, presque insupportable à la majorité des travailleurs, un chrétien se rappellera le Christ en croix, et acceptera de contribuer par une solidarité surnaturelle avec tous les hommes, à ajouter ce qui manque à la passion du Christ pour son corps qui est l'Eglise (*Col.*, I, 24). Le travail, châtiment du péché, sera alors aussi instrument de rachat. Prisonniers d'une idéologie détestable, certains ouvriers communistes ont accepté parfois des travaux très durs pour la collectivité, allant jusqu'au désir de sacrifier leur vie pour que soient plus heureuses les générations à venir. Là où Pierre le Grand sacrifiait des hommes par centaines pour construire une capitale capable de rivaliser avec l'Occident [72], les dirigeants de la Russie soviétique ont créé une mystique du travail où, à côté de la joie, il y a place pour le sacrifice volontairement consenti. Pour un chrétien, la finalité terrestre d'une entreprise ne justifiera jamais l'immolation délibérée d'une seule vie humaine. Autre chose est de se résigner à vivre dans un climat de guerre qu'on ne peut modifier du jour au lendemain, autre chose de l'accepter sans protestation [73]. Mais devant des nécessités qu'on ne sait comment éluder, le chrétien peut donner une valeur surnaturelle au sacrifice, et vivre le dogme de la communion des saints. Il travaille alors pour l'éternité sans laisser d'espérer que demain, même sur terre, la vie sera moins dure aux autres.

9. Dieu a créé le monde en six jours, le septième est le jour du repos. Les Pères de l'Eglise, commentant le récit génésiaque, ont vu là un symbole de six âges du monde. Le monde était pour eux divisé en six époques, d'Adam à Noé, de Noé à Abraham, d'Abraham à David, de David à la captivité de Babylone, de celle-ci à Jean-Baptiste et au sixième âge qui est celui du Christ. Mais le septième jour serait l'éternité [74]. Au ciel, dit saint Augustin, plus de travail, plus de misère, et partant, il ne sera plus nécessaire d'exercer les œuvres de miséricorde. Mais les Pères de l'Eglise, tendus vers l'éternel, n'ont pas su dégager suffisamment la valeur d'éternité des tâches temporelles. Prisonniers de l'hellénisme, ils pensaient moins à la résurrection qu'à l'immortalité de l'âme. Ils croyaient à la résurrection, mais sans voir assez qu'elle implique les nouveaux cieux et la nouvelle terre dont parle l'Ecriture (II Petr., III, 13; Is., LXV, 17; *Apoc.*, XXI, 1). L'univers devant être détruit, que demeurerait-il des constructions et

72. M. Gordey, *Visa pour Moscou*, 1951, p. 364-365.
73. N. Berdiaeff, *op. cit.*, p. 289-299.
74. H. de Lubac, *Catholicisme*, ch. V, 1937, p. 105. Cfr Pascal, *Pensées*, Br., n. 656.

des institutions édifiées par les hommes? Le moyen âge, moins platonicien, a mieux compris que c'est l'homme tout entier, qui doit ressusciter. Mais le temps est peut-être venu de nous poser plus explicitement ce problème eschatologique [75]. Faut-il penser que de toutes les œuvres de l'homme il ne subsistera plus rien que sa charité, l'intention qui aura présidé à leur réalisation? Mais que serait Branly ressuscité dans un corps identique à ce corps de chair qu'il eut sur notre terre et sans aucune relation à l'invention qui a fait sa gloire? Que serait un peintre chrétien sans son œuvre, un musicien, un poète sans leurs symphonies, sans leurs épopées? De l'immense effort qui aura été celui de l'industrie moderne, des ingénieurs, des ouvriers, ne restera-t-il rien? Faut-il insister avec la liturgie médiévale sur le « *solvet saeclum in favilla?* » A vrai dire, devant ce problème, nous ne pouvons que balbutier. Comme on l'a dit, il est inutile de chercher à nous représenter ce que sera l'univers ressuscité [76]. Mais il serait aussi vain de penser que chacun de nous pourra ressusciter dans son corps, son propre corps, — ce qui est un dogme de foi, sans ajouter aussitôt que cela est inconcevable si l'univers dont nos corps font partie n'est pas appelé lui aussi à participer à cette glorification. C'est saint Paul lui-même qui nous l'assure : la création entière gémit dans les douleurs de l'enfantement, attendant elle aussi sa libération (*Rom.*, VIII, 22) [77].

Si l'Eglise nous permet de penser ainsi, alors, sans pour autant verser dans je ne sais quel messianisme terrestre et charnel, c'est le travail humain lui-même, du plus humble manœuvre au labeur de génie, qui acquiert une valeur d'éternité. Un économiste distingué disait un jour : « ce qui manque aujourd'hui à l'économie politique, ce n'est pas seulement d'avoir davantage le sens de l'homme, c'est de posséder une eschatologie ». Peut-être les théologiens répondront-ils à cette requête. Nous souhaitons que l'un d'entre eux, mieux armé, reprenne et corrige ce modeste essai d'une théologie du travail.

Grenoble. H. RONDET, S. J.

---

75. Dans un article par ailleurs excellent sur *la part des mouvements de laïcs dans l'avancement du royaume de Dieu* (*Cahiers du clergé rural*, octobre 1952) je relève une note (p. 340) qui me paraît bien amorcer la discussion, mais je préfère la solution donnée par le P. Varillon, *Valeur chrétienne de l'Action temporelle*, dans *Masses ouvrières*, décembre 1951, p. 49 ss. Il faudra dès lors bien distinguer entre le rôle du prêtre, celui des laïcs en tant qu'engagés dans les mouvements d'action catholique, enfin les tâches proprement humaines qu'ils assument en essayant de les imprégner de l'esprit évangélique.

76. D. Dubarle, *L'homme et la fin de l'humanité*, dans *Lumière et vie*, septembre 1953, p. 35 ss.

77. J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains*, 1940, p. 297-300; *Epîtres de la captivité*, 1935, p. 46-47. — Voir cependant A. M. Dubarle, *Le gémissement des créatures*, dans la *Revue des Sc. théol. et philos.*, 1954, p. 45-65.

Croissance et limites de la sociologie religieuse

I. LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE, SCIENCE COMPLEXE

La sociologie religieuse passe pour être la dernière-née des sciences ecclésiastiques ; une science encore en rodage, dont les lettres de noblesse ne remontent pas fort loin dans le passé.

Comme toute nouveauté, elle a commencé par être un signe de contradiction. On ne s'entend même pas sur la définition à en donner. Sans entrer dans les détails, disons que, dans les pays latins et anglo-saxons, on n'emploie habituellement [1] qu'un seul terme, de même racine que le français *sociologie,* pour désigner deux sciences fort différentes, l'une rationnelle et déductive, l'autre inductive et expérimentale. Par contre, les auteurs allemands et néerlandais expriment cette différence par le vocabulaire : ils parleront de *sociologie* et de *sociographie,* cette dernière seule étant descriptive. La différence est semblable à celle qui sépare la psychologie rationnelle de l'expérimentale, que l'on aurait pu tout aussi bien appeler « psychographie ».

Les deux sortes de sociologies peuvent s'appliquer aux réalités religieuses. Il existe des traités de sociologie religieuse de facture entièrement théorique [2]. Ils partent de l'analyse de la nature de l'homme en tant qu'animal social et religieux et aboutissent à des conclusions très variées. Mais ce n'est pas sous cet aspect théorique et déductif que la sociologie religieuse vient de connaître en ces dernières années une très forte impulsion. C'est comme science d'observation et d'analyse des phénomènes religieux mesurables et chiffrables.

En schématisant quelque peu, on pourrait, semble-t-il, répartir les études ou les recherches de cette sociologie religieuse positive ou expérimentale en un triple palier :

1. le palier quantitatif pur,
2. le palier quantitatif mixte,
3. le palier qualitatif.

---

1. Depuis quelques années plusieurs auteurs parlent aussi d'une *sociométrie* ; le terme semble provenir d'Amérique. Sur son contenu voir J. L. Moreno, *Les fondements de la sociométrie,* dans *Cahiers internationaux de sociologie,* t. 8 (1953), pp. 3-29.

2. A notre connaissance, le plus récent est celui de Mensching (voir chron. bibliogr.). Nous classerions volontiers dans la même catégorie les analyses psychologiques du comportement religieux des divers milieux humains. Ex. P. Schmitt Eglin (voir la recension ci-dessous, p. 211) pour la banlieue rurale.

a) *Le palier quantitatif pur.*

Au *premier palier,* la sociologie religieuse envisage uniquement de déterminer l'importance numérique et la composition démographique des collectivités dont elle s'occupe. Elle désire connaître le nombre des adhérents des diverses « dénominations » religieuses et, lorsqu'il s'agit de catholiques, le nombre des baptisés, des catéchumènes, des prêtres, des religieux de différents ordres ; elle désire connaître leur répartition par âge ou par sexe. Et ces divers détails, elle les étudie pour chaque circonscription ou unité territoriale, et elle les compare parfois à des situations antérieures.

C'est là un aspect élémentaire qui fait partie de toute description complète d'une population. Aussi, dans nombre de pays — spécialement dans ceux à composition religieuse fortement bigarrée et dans quelques autres où les pouvoirs publics furent moins influencés par le laïcisme agnostique contemporain — la plupart de ces points font-ils partie de l'objet des recensements officiels eux-mêmes. Ainsi, en Allemagne, au Canada, aux Pays-Bas, en Suisse, en Italie, en Inde et dans plusieurs pays d'Amérique du Sud [3]. Il suffit alors d'ouvrir leurs annuaires statistiques [4] pour y lire le nombre des adhérents de chaque confession religieuse, y compris les « sans religion », leur répartition géographique à travers le pays [5]. D'autres détails se trouveront dans les annuaires catholiques, diocésains ou nationaux.

On pourrait rattacher à ce palier le relevé numérique des lieux du culte, leur densité, leurs principales caractéristiques, leur répartition géographique [6].

---

3. H. S. Linfield, *State population census by faiths,* New York, 1938. Excellent aperçu d'ensemble sur ce sujet. En Belgique, il n'existe, dans les publications des recensements de la population, qu'une section consacrée aux communautés religieuses. Les détails y mentionnés ont varié d'un recensement à l'autre. L'exactitude des chiffres prête à de très fortes suspicions ; il en est qui sont certainement fantaisistes.

4. Au fur et à mesure de leur parution, ces annuaires statistiques sont signalés par le répertoire de bibliographie courante de démographie intitulé *Population Index,* édité tous les 3 mois par l'*Office of Population Research* de l'Université de Princeton, N.J. (U.S.A.).

5. On pourrait croire qu'il suffit d'additionner ces chiffres pour obtenir l'effectif numérique total de toutes les religions du monde. Il n'en est rien. Certains pays n'ont encore jamais procédé à des recensements sérieux ; dans d'autres, les derniers chiffres disponibles ont vieilli ; ailleurs, les recensements ignorent la vie religieuse des citoyens. Pour connaître l'importance numérique mondiale de chaque religion, il faut se livrer à des calculs et des évaluations compliqués qui présentent toujours une part d'arbitraire. Les meilleures études récentes à ce sujet sont celle de G. Naidenhoff, *Panorama statistique des religions contemporaines,* dans *Lumière et vie,* nov. 1953, p. 11-40 et celle intitulée *La situation religieuse dans le monde,* dans *L'Actualité religieuse dans le monde,* 1er janvier 1955, p. 15-23.

6. Domaine entièrement inexploré à l'heure actuelle. Pourtant, une carte de densité indiquant l'« espace d'église » disponible par habitant serait bien suggestif et nous aiderait à apprécier à sa juste mesure le phénomène des « églises pleines » et des « églises vides ».

Tout cela ne dépasse pas le niveau d'un simple comptage.

b) *Le palier quantitatif mixte.*

Au *deuxième palier*, la sociologie religieuse débouche sur le terrain du qualitatif. Elle se pose pour la première fois un problème de valeur. Elle ne se contente plus de dénombrer les os d'une « carcasse », comme le ferait un paléontologue — autrement dit, de calculer des nombres bruts d'adhérents. Elle veut savoir ce qu'ils valent, ce que contiennent les « cervelles » et les « cœurs » et comment ils fonctionnent [7].

Mais pour cela elle se borne encore à examiner des critères extérieurs faciles à constater et donc à chiffrer.

Pour déterminer la valeur des communautés chrétiennes, elle étudie *quantitativement* la participation de leurs membres à la vie sacramentelle et cultuelle de l'Eglise et aux diverses initiatives qui en sont l'expression ou l'application. Elle étudie *quantitativement*, pour une circonscription territoriale donnée, la valeur de son équipement religieux.

Rentrent dans cette catégorie : l'étude quantitative des vocations, des œuvres d'apostolat et de sanctification (nombre des membres, produit des quêtes [8]), des missions populaires, des retraites, et surtout celle de la pratique religieuse. Car, quoi qu'on en ait dit, la pratique constitue « le premier indice *observable* de vitalité chrétienne [9] » au moins élémentaire. Impossible de nier le « rôle heuristique considérable de son investigation numérique [10] ». Moyennant toutes les exceptions que l'on voudra, force est de reconnaître qu'entre une société pratiquante et une société non pratiquante, la première jouit d'une présomption plus grande de fidélité à l'ensemble des principes chrétiens [11].

---

7. G. Le Bras, *Structure et vie d'une société religieuse*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 31 (1951), p. 390.

8. « En général, il y a correspondance entre le produit de la quête et le degré de pratique locale ». G. Le Bras, *Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII^e siècle*, dans *Annales sociologiques*, série E, fasc. 2, Paris, 1935, p. 29, note 1 (voir aussi p. 23, note 5 et p. 58, note 7). Ce point ferait utilement l'objet d'un examen numérique précis. Il y a d'ailleurs quête et quête.

9. P. Droulers et A. Rimoldi, *La sociologia religiosa in Italia*, dans *La Scuola Cattolica*, t. 80 (1952), p. 91.

10. F.-A. Isambert, *Classes sociales et pratique religieuse paroissiale*, dans *Cahiers internationaux de sociologie*, t. 8 (1953), p. 153. L'article entier est du plus haut intérêt.

11. Quelques remarques très judicieuses sur la « pratique » comme indice de « catholicité » :

« Que 99 % des ouvriers d'une paroisse n'assistent pas à la messe, cela ne signifie pas seulement une tendance générale à la non-pratique, cela signifie sans doute aussi, pour beaucoup d'entre eux, qu'ils n'ont pas de raison positive pour pratiquer, qu'ils ont même, pour beaucoup, des raisons de croire que cette pratique est absurde. » (Isambert, *art. cit.*, p. 151).

« A défaut de précisions plus grandes, la pratique religieuse est un signe de foi de quelque valeur... On peut prétendre que certains, ne fréquentant pas la

Ce sont des relevés de cette espèce qui ont permis aux sociologues de proposer leur célèbre division du peuple chrétien en cinq groupes : les *fervents,* les *messalisants,* les *pascalisants,* les *conformistes saisonniers,* les *dissidents* ou *séparés* [12].

Quel que soit le motif, plus ou moins conscient, plus ou moins routinier, qui porte chaque individu à s'y soumettre, chacun des quatre niveaux de pratique présuppose l'acceptation publique d'un lien minimum qui le rattache à la société ecclésiale ; engagement d'autant plus étroit que le niveau sera plus élevé [13]. Il est donc inexact de dire que le simple fait extérieur de la pratique ne signifie rien du point de vue qualitatif.

Bien entendu, l'emploi de l'adverbe « quantitativement » ne signifie pas que les travaux de ce deuxième palier se bornent à fournir un bilan numérique des phénomènes étudiés. L'analyse comparative et, jusqu'à un certain point, l'explication causale en font partie intégrante [14].

c) *Le palier qualitatif.*

Au *troisième palier,* la sociologie religieuse se dégage encore davantage du quantitatif ; elle se propose de déterminer encore mieux

---

messe, appliquent mieux les préceptes du Christ que plusieurs piliers d'église... Mais il est évident qu'il faut distinguer la pratique des vertus de la manifestation de la foi chrétienne ; celle-ci implique la soumission aux préceptes de l'Eglise en matière de culte. L'homme vertueux qui dans notre pays ne met jamais le pied à l'église s'est retranché de la communauté chrétienne. Il est, *de ce point de vue,* moins catholique que l'homme faible ou même vicieux qui fréquente les sacrements et assiste à la messe dominicale. C'est donc parmi les pratiquants que nous trouvons les catholiques que l'on peut cataloguer comme tels. » (C. Leplae, *Pratique religieuse et milieux,* dans *Bulletin de l'Institut de Recherches économ. et sociales,* t. 14 (avril 1949), pp. 712 sq.).

« Sous des formes et des noms divers, on relèvera toujours les catégories des conformistes, des observants et des dévots. L'appartenance à l'une des catégories a sa signification religieuse et sociale. Quelle peut être la foi d'un conformiste saisonnier qui refuse les derniers sacrements ? L'influence de son adhésion nominale sera vraisemblablement médiocre sur sa conduite, encore qu'elle implique la reconnaissance d'un certain ordre. Au contraire, le dévot, Tartuffes à part, traduit une croyance ferme, et son comportement familial est, en principe, dominé par sa morale. La connaissance de ces groupes, à l'intérieur de chaque communauté religieuse, permet seule d'en connaître à la fois la structure et la force. » G. Le Bras, *art. cité* (à la n. 7), pp. 391-392.

12. Sauf erreur de notre part, cette division fut proposée pour la première fois en termes équivalents et avec un commentaire approprié, par G. Le Bras, *art. cit.* (à la note 8), p. 27 sq.

13. Cet aspect d'engagement que renferme tout acte de pratique — fût-ce un simple conformisme saisonnier — au regard de ceux qui s'en dispensent a été parfaitement mis en lumière et expliqué par F.-A. Isambert, *art. cité,* pp. 149-150.

14. Dans son article, *Milieux sociaux et pratique religieuse,* dans la *Revue diocésaine de Namur,* t. 5 (1950), pp. 194 ss., M. le chanoine R. Philippot discerne six étapes dans tout travail d'analyse sociale : observer, mesurer, classer, comparer, expliquer, prévoir et améliorer. Les cinq premières font indubitablement partie de tout travail d'enquête, quoi qu'il en soit de la sixième au sujet de laquelle les avis diffèrent.

la valeur personnelle des adhérents, leur degré d'engagement, de vitalité, de conviction, la profondeur et l'ampleur de leurs connaissances religieuses, le degré de synthèse qu'ils ont su réaliser entre le domaine religieux et les autres aspects de la vie [15]. Il ne s'agit plus ici d'effectuer un simple comptage d'attitudes religieuses, d'actes enregistrables, mais de pénétrer, dans la mesure du possible, jusqu'au plus intime des âmes et des consciences et d'en démonter les ressorts. Dans la mesure du possible, bien entendu. Car, ici, l'appareil matériel de la sociologie positive restera toujours un écueil infranchissable pour saisir dans leur plénitude des réalités spirituelles dégagées de la matière. La sociologie n'atteindra ce troisième objectif que tant bien que mal. Il lui faudra se servir d'indices vérifiables, analogues dans son domaine aux tests qui doivent servir à mesurer la richesse et la marche des facultés intellectuelles. Et, tout comme dans la méthode des tests, il faudra tout d'abord que ces indices soient vraiment indicatifs de la réalité qu'on se propose de mesurer. C'est dire que les recherches de cette espèce ne pourront être conduites qu'avec une très grande circonspection. Et qu'il sera toujours impossible de les étendre à une population entière. Il faudra se contenter d'enquêtes limitées à une collectivité-témoin ou de sondages opérés sur un groupe d'individus formant un échantillon. Il va sans dire que les conclusions de ces enquêtes et sondages ne pourront être généralisées que si la collectivité ou l'échantillon choisis sont vraiment représentatifs de l'ensemble. C'est la faiblesse de toutes les méthodes de sondage de l'opinion publique, faiblesse d'autant plus grande qu'elles pénètrent dans un domaine plus intime [16].

II. LA SOCIOLOGIE RELIGIEUSE ET SES RETROACTES

a) *Les fondements évangélique et tridentin.*

Des trois paliers cités, le plus élevé et même le deuxième dans sa

---

15. F.-A. Isambert, *art. cité,* pp. 151-153, subdivise ce palier en trois niveaux à prospecter : a) les dispositions d'esprit à l'égard de l'Eglise comme groupe social; b) l'acceptation ou le rejet des principes sociaux, politiques ou moraux, prônés par — ou attribués à — l'Eglise; c) l'attitude en face des croyances proprement religieuses.

On pourrait y ajouter — car cet examen relève plutôt du troisième palier que du second — l'observation des attitudes adoptées par les fidèles dans leurs actes de pratique, p. ex. : pour la messe du dimanche, déterminer pour chaque catégorie d'âge, de sexe, de classe sociale, l'*exactitude* : moment et mode de l'entrée et de la sortie; l'*équipement* : missel, livre de prières, chapelet; les *gestes* : génuflexions, inclinaisons, participation aux chants...; le *maintien.* Cfr G. Le Bras, *Mesure de la vitalité sociale du catholicisme en France,* dans *Cahiers internationaux de sociologie,* t. 5 (1950), pp. 15-16. — Et aussi l'examen de la pratique vicinale, domestique et privée (mobilier, usages, prières, jeûnes, etc.), *Ibid.,* p. 18.

16. Sur ces méthodes de sondages, voir les ouvrages écrits par leur principal

majeure partie, n'ont été atteints que depuis une vingtaine d'années. Mais, si notre XX^e siècle — le siècle de la prise de conscience des dimensions sociales du devenir humain — a vu et verra sans doute encore davantage s'épanouir la sociologie religieuse, celle-ci n'en possède pas moins des racines qui s'enfoncent très loin dans le terreau de la tradition chrétienne. Très exactement jusqu'à l'Evangile.

Les 10 et 11 mars de l'année dernière, se tint à Milan le premier Congrès italien de sociologie religieuse. Dans un discours très remarqué, son Exc. Mgr Lercaro, cardinal-archevêque de Bologne, insista sur ce fondement traditionnel d'une science que l'on prétend toute récente.

Ecoutons-le [17] :

« J'ouvre saint Luc au chapitre XIV, verset 27 et je lis : « Quel est celui d'entre vous qui, voulant bâtir une tour, ne commence pas par s'asseoir et par faire le compte des dépenses nécessaires pour voir s'il a de quoi aller jusqu'au bout... Ou encore quel est le roi qui, sur le point d'engager les hostilités contre un autre roi, ne commence pas par s'asseoir pour délibérer si, avec 10.000 hommes, il peut tenir tête à celui qui marche contre lui avec 20.000? »

Et le cardinal d'appliquer la leçon aux besoins modernes de l'Eglise : « Le développement du Royaume de Dieu, dit-il, et donc notre action pastorale, demande d'être précédé d'un examen de la situation ». Ensuite, de fil en aiguille, l'orateur en déduit la nécessité d'avoir un organisme parfaitement équipé pour se livrer aux recherches de sociologie religieuse.

Bien entendu, le texte scripturaire invoqué n'est qu'une leçon figurative, une comparaison. Il n'eut guère d'influence sur l'histoire de la statistique religieuse. Celle-ci ne commence qu'au XVI^e siècle [18] avec la législation tridentine [19] et une série de prescriptions synodales, en

---

promoteur, en particulier G. Gallup, *A guide to public polls,* Princeton, 1948. — Pour la Belgique (INSOC), cfr F. Van Mechelen, *Perspectives de l'étude de l'opinion publique belge,* dans *Bull. de l'Inst. de recherches écon. et soc.,* XV, déc. 1949, pp. 79-158. La faiblesse des méthodes Gallup dans leur application aux réalités religieuses est reconnue par H. S. Schneider, *Religion in 20th Century America,* Cambridge Mass., 1952. L'auteur examine un échantillon de 12.421 cas et en déduit des mesures de différentiation sociale des « dénominations » religieuses. Même avis négatif dans l'article cité de F.-A. Isambert, p. 151, n. 18.

17. *Vita e Pensiero,* avril 1954, p. 183 (trad. de l'*Actualité religieuse dans le monde,* 15 juill. 1954, p. 16).

18. Durant les quinze premiers siècles de l'histoire de l'Eglise, les problèmes de sociologie religieuse furent pratiquement inconnus. D'ailleurs, les milieux profanes se désintéressaient tout autant de la détermination statistique des réalités sociales. S'en étonner, ce serait faire preuve d'une méconnaissance totale de la diversité des climats historiques et de leurs mentalités ambiantes.

19. Le concile de Trente, au cours de sa XXIV^e session (11 nov. 1563), fit obligation à tous les curés de tenir à jour un registre des baptêmes et des mariages. *Concilium Tridentinum, sessio XXIV, De reformatione matrimonii,* c. 1-2 (éd. Görresgesellschaft par S. Ehses, t. IX, Fribourg, 1924, p. 969, l. 14 et 37).

particulier celles de saint Charles Borromée à Milan [20]. Le motif mis en avant fut alors, non le texte de saint Luc, mais une raison inspirée par la parabole du Bon Pasteur (Jean, X, 1-16) : « ut pastoribus ovium suarum ratio melius constet [21] ». Les divers relevés statistiques prescrits par les autorités religieuses [22] et les renseignements transmis par plusieurs hommes d'Eglise [23] constituent aujourd'hui en-

20. Dès le premier concile provincial de Milan, obligation fut faite à chaque curé de tenir une série de registres paroissiaux, parmi lesquels un *liber status animarum*. La motivation scripturaire s'appuyait sur deux textes de l'Ancien Testament : *Speculatorem dedi te domui Israel* (Ezech., III, 17). *Diligenter agnosce vultum pecoris tui et considera super greges tuos* (*Prov.* XXVII, 23). Cfr *Acta Ecclesiae Mediolanensis,* éd. Milan 1599, p. 22. En 1574, le cardinal Borromée fit ajouter des directives précises sur la manière de tenir ces documents et prescrivit d'en déposer un exemplaire tous les ans à l'archevêché. Cfr *op. cit.*, p. 790-792. Le IV[e] Concile provincial obligea en outre chaque curé de tenir des listes nominatives de 35 catégories de chrétiens représentant l'élite et la lie de ses paroissiens. Cfr *op. cit.*, pp. 174-175, 701-702.

21. Déjà le synode d'Augsbourg de 1548, pour motiver la prescription imposant la tenue par chaque curé de quatre registres paroissiaux avait précisé : « Haec enim diligentia, cum ad multa utilis, tum vero ad haec praecipue, ut pastoribus ovium suarum ratio melius constet » (Hartzheim, *Concil. Germ.*, VI, 365).

De même encore au synode de Constance de 1567 : « Haec enim diligentia, cum ad natalia, impedimenta matrimonialia, aetatem et multa alia, tum vero ad hoc praecipue conducit, ut pastoribus ovium suarum ratio melius constet » (*Op. cit.*, VII, 558).

Au synode de Salzbourg de 1569, formulation analogue et plus détaillée : « Cum Salvator noster, Summus Pastor Christus, tres pastoris cui sunt oves propriae describeret proprietates, hanc primo posuit loco, ut suas nominatim vocare sciat oves; quod haud facere posset, nisi illas singulariter omnes cognosceret : Nos omnibus et singulis nostrae provinciae parochis quibus oves propriae illorum sunt parochiani, mandamus atque praecipimus, ut quisque libros in procinctu habeat tres... (*status animarum,* registres aux baptêmes et aux décès) » (*Op. cit.*, VII, 292).

De même au synode d'Ermland de 1610 : « Quia vero vultum pecoris sui agnoscere minime possunt, nisi oves quas pabulo verbi divini et ecclesiasticis sacramentis pascendas susceperunt nominatim vocare didiscerint, idcirco omnium non solum villarum suarum parochialium, singularumque familiarum tam intra quam extra oppidum existentium, verum etiam personarum utriusque sexus catalogum habeant... » (*Op. cit.*, IX, 135).

Formulations analogues à Naples en 1576, à Rouen en 1581, à Bordeaux en 1583, à Breslau en 1592, à Avignon en 1594, à Bruges en 1693.

Le code de Droit canon (c. 467, § 1) fait à son tour obligation au curé de « connaître ses brebis ».

22. Non seulement la tenue des statistiques « courantes » (baptêmes, mariages et décès), dont les registres paroissiaux, depuis leur prescription définitive par le *Rituale Romanum* en 1614, possédèrent presque partout un monopole de fait, souvent reconnu par la loi elle-même, mais encore les renseignements sur l'état de la population qui figurent dans les *libri status animarum,* dans les rapports de visites diocésaines, dans les relations décanales et dans les dénombrements proprement dits des Etats Pontificaux. Dans ces derniers, il fallait répartir la population dénombrée entre les catégories suivantes : églises paroissiales, maisons et familles, évêques, prêtres, frères et religieux, religieuses, collégiens et écoliers, membres de la cour des cardinaux, pauvres logeant dans les hospices, prisonniers, hommes de tout âge, femmes de tout âge, aptes à la communion, inaptes à la communion, ayant communié, n'ayant pas communié, femmes publiques, concubinaires, maures, *pinzocche* (c'est-à-dire, espèces de béguines), hérétiques, turcs et autres infidèles.

23. Parmi les précurseurs de la science de la population, les hommes d'Eglise

core un moyen d'information démographique irremplaçable pour le début des Temps Modernes. Car à cette époque la plupart des administrations civiles restent étrangères à toute préoccupation statistique concernant la population

b) *La période de léthargie*

A partir de la fin du XVII[e] siècle, sous l'influence des « arithméticiens politiques [24] », une transformation considérable s'amorça dans ce secteur. Et elle s'est poursuivie jusqu'à nos jours.

La statistique est devenue une méthode toujours plus perfectionnée. Dépouillements et calculs se sont mécanisés. Les publications se multiplient et s'enrichissent. Une science nouvelle de la population se forme, dont les adhérents se réunissent en sociétés nationales et même mondiales [25].

Notre compatriote Adolphe Quételet [26] fut un des grands promoteurs de cette transformation. Il insista sans relâche sur l'observation statistique des phénomènes sociaux et donna une impulsion décisive au développement des statistiques administratives. Or Quételet vécut de 1796 à 1874. Il fut donc contemporain de la révolution sociale du XIX[e] siècle.

Malheureusement, la statistique religieuse resta à l'écart de ce mouvement. Elle se borna à suivre les sentiers battus : registres paroissiaux, *status animarum,* rapports des visites décanales et relations quinquennales, pratique fortement en déclin du billet de confession pour contrôler l'observance du précepte pascal, quelques statistiques sur l'effectif des prêtres et des congrégations religieuses, quelques données chiffrées sur l'apostolat missionnaire. Toutes ces statisti-

---

occupent une place très honorable, surtout parmi la génération ayant vécu aux environs de 1600. Bien entendu, il faut les comparer à leurs contemporains et ne pas s'étonner si leurs œuvres fourmillent encore de données inexactes ou naïves Citons, parmi eux, l'archevêque de Nebbio, Agostino Giustiniani, le dominicain Tommaso Fazzello, le secrétaire de saint Charles Borromée, Giovanni Botero, les deux jésuites Giambattista Riccioli et Charles Scribani. Ce dernier, bruxellois d'origine italienne, devint recteur du collège d'Anvers. Dans ses *Origines Antwerpiensium,* il donne quartier par quartier la population de la ville d'après un vieux registre de 1568. Son chiffre (104.891), que les spécialistes avaient longtemps contesté, a été reconnu digne de foi par le meilleur connaisseur de l'histoire démographique anversoise (R. Boumans et J. Craeybeckx, *Het bevolkingscijfer van Antwerpen in het derde kwart der zestiende eeuw,* dans *Tijdschrift voor Geschiedenis,* t. 60 (1946), pp. 394-405). Voir R. Mols, *Introduction à la démographie historique des villes d'Europe du XIV[e] au XVIII[e] siècle,* I, Louvain-Gembloux, 1954, pp. 108-109.

24. Sur ces premiers pionniers d'une véritable statistique démographique, voir notre *Introduction,* I, pp. 115-125. D'un point de vue plus théorique, R. Gonnard, *Histoire des doctrines de la population,* 2[e] éd., Paris, 1941.

25. Les principales ainsi que leurs œuvres furent mentionnées dans notre *Introduction,* I, pp. 144-155.

26. Bibliographie de Quételet, dans J. Lottin, *Quételet, statisticien et sociologue,* Louvain-Paris, 1912.

ques se maintinrent au stade de la cueillette ; sauf en Italie, où nous voyons paraître dès 1885 l'ouvrage d'un précurseur [27], aucune ne fit l'objet d'une étude comparative scientifique, d'un essai, même élémentaire, de référence au cadre humain et social.

On ne remarque, durant toute cette époque, aucune tentative d'établir un diagnostic complet de la situation religieuse et de ses perspectives d'avenir, même sur un territoire restreint. Ou bien, s'il y en eut, elles furent si rares, si modestes et elles eurent si peu d'écho, qu'il n'en est resté aucune trace. Par rapport au XVIII[e] siècle, il semble même que le XIX[e] ait marqué un recul dans le zèle des bergers à tenir un compte exact de leur bercail.

Cette carence fut infiniment regrettable. Car elle a empêché l'opinion catholique de prendre conscience de la révolution qui s'accomplissait sous ses yeux : la formation dans notre Occident chrétien de masses humaines déchristianisées.

Il n'est plus nécessaire d'insister sur ce qu'on a appelé le divorce contemporain entre l'Eglise et la classe ouvrière. On essaie de nos jours, par différents moyens, de mesurer la largeur exacte du fossé qui les sépare et de lancer les premières passerelles par-dessus. On sait que ce fut au cours des cent dernières années que le contact entre l'Eglise et les masses laborieuses fut rompu. On devrait dire plus exactement que c'est alors qu'il ne fut pas établi. Car on oublie trop souvent que l'Eglise n'a pas *perdu* la classe ouvrière, mais que cette dernière *s'est formée en dehors de l'Eglise,* par suite des trois grandes transformations qui dominent toute l'histoire sociale du XIX[e] siècle (révolution démographique, industrialisation, concentration urbaine) et aussi parce que l'Eglise n'a pas pris effectivement conscience de cette triple transformation en cours. Un plus grand souci d'observer les faits sociaux et leur évolution aurait permis alors de mieux adapter les structures et les méthodes. Elle aurait permis, par exemple, d'éviter, dans les nouveaux quartiers urbains en plein développement, la formation des paroisses hypertrophiées, ces « monstres... en marge du droit canonique aussi bien que des saines notions de sociologie [28] » ; elle aurait permis de promouvoir, dans le domaine liturgique

---

27. G. Bertolotti, *Statistica Ecclesiastica d'Italia,* Savone, 1885. Ancêtre des annuaires statistiques nationaux, cet ouvrage contient, pour chaque diocèse, le nombre des paroisses, la population, le nombre d'églises et d'oratoires publics, celui des prêtres et religieux, des séminaristes, des décès des prêtres et des ordinations sacerdotales au cours des cinq dernières années.

28. P. Winninger, *Les rapports entre la sociologie religieuse et le droit canonique,* dans *Revue de droit canonique,* t. 2 (1952), p. 342.

Qui nous donnera une étude comparative du développement paroissial des grandes villes européennes au cours de l'époque contemporaine ? Il ne suffit pas de savoir qu'à Paris les paroisses de plus de 50.000 habitants étaient nombreuses vers 1900, qu'il y en avait aussi à Budapest et dans les faubourgs de Madrid, il y a moins de vingt ans. C'est l'histoire tout entière de l'équipement paroissial urbain qu'il faudrait écrire ; d'abord des monographies, puis des études comparatives. On pourrait déterminer des périodes de léthargie et de fièvre constructrice, en rechercher les causes. Il faudrait comparer cette histoire avec celle

et catéchétique, des formules plus en rapport avec les capacités réceptives [29], etc.

Si l'Eglise avait compté alors un Adolphe Quételet, la sociologie religieuse n'aurait-elle pu prendre son essor cinquante ans plus tôt? Et n'aurait-elle pas réussi à donner le signal d'alarme, quand il était encore temps d'intervenir et de limiter la « désertion » des masses [30]?

Regrets stériles, peut-être même utopiques : un Adolphe Quételet dans l'Eglise du XIX[e] siècle eût été impensable, car elle était à la fois ligotée par ce qu'on a appelé « l'immobilité des programmes et des méthodes [31] » et hypnotisée par l'offensive qu'elle subissait sur le terrain des idées. Dans leur ardeur à déployer le plus clair de leurs énergies à conserver coûte que coûte des situations, des privilèges et des structures passées et périmées ou existantes mais déjà condamnées par le cours même de l'histoire, dans leur zèle à défendre le dépôt de la foi, le trésor de la tradition, la valeur des principes éternels, les chefs et les membres de l'Eglise dans leur immense majorité restèrent aveugles devant un problème fondamental, nouveau et qui engageait l'avenir. Ils laissèrent passer l'occasion favorable. Et ce fut lourd de conséquences [32].

---

du développement spatial, démographique, social, politique de la localité. Un travail de ce genre a été fait pour Bruxelles : F. Houtart, *Les paroisses de Bruxelles 1803-1951,* dans *Bull. de l'Institut de recherches écon. et soc.,* nov. 1953, pp. 671-748.

Il est significatif de constater qu'un phénomène similaire se remarque dans l'histoire de l'*Established Church* au début de la période de croissance des villes industrielles d'Angleterre :

Manchester	1685	6 000 habitants	1 église
	1801	109 000 habitants	7 églises
	1881	393 000 habitants	21 églises
Liverpool	1760	35 000 habitants	3 églises
	1801	81 000 habitants	5 églises
Birmingham	1760	29 000 habitants	2 églises
	1821	107 000 habitants	3 églises

En 1837, Leeds, avec près de 100 000 habitants, ne constituait toujours qu'une paroisse unique. De même Oldham et Blackburn en 1829 avec plus de 50 000 habitants. Presque partout la construction de nouvelles églises débuta après 1830. Cfr J. V. Langmead Casserley, *The Retreat from Christianity in the Modern World* (nous citons d'après la trad. néerlandaise par M. van Loosdrecht, p. 123 ss. Voir la recension ci-dessous, p. 212).

29. Sans vouloir diminuer en rien son mérite, il est permis de reconnaître que ce ne fut point là le mobile principal du mouvement de rénovation liturgique auquel dom Guéranger attacha son nom. Sa préoccupation essentielle allait dans le sens de ce que l'on appellerait de nos jours le « ressourcement » de la liturgie.

30. A cette carence de l'Eglise, il y a cependant de larges circonstances atténuantes. On a fort bien montré, en s'appuyant sur l'exemple d'une localité du Borinage, comment « les mêmes causes qui ont déchristianisé les masses ouvrières ont paralysé également l'influence de l'Eglise », comment cette dernière aurait été incapable de mener une politique de présence dans le monde du travail à cette époque. Cfr L. Borlée, *Structures sociales et ministère paroissial,* dans *Revue diocésaine de Tournai,* t. 6 (1951), p. 431.

31. G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France* (Bibl. de l'Ecole de Hautes Etudes, Sciences religieuses, t. 57), II, Paris, 1945, p. 24.

32. Nous souscrivons ici au diagnostic si courageusement lucide de R. Au-

Sans doute, ce sont les idées qui mènent le monde. Et la conservation du dépôt de la foi s'impose avant tout. Mais les idées pour mûrir doivent germer dans un terreau favorable. Et de même la foi pour s'épanouir dans le peuple chrétien en œuvres vives. Il est parfaitement vain de s'en prendre à des mouvements d'idées, tant que subsistent les conditions structurelles qui les ont fait éclore. Or, c'est précisément ce qui se passa au cours du XIX[e] siècle (et peut-être déjà au cours des siècles antérieurs) : une tentative de mener la lutte sur le terrain des principes, de s'accrocher à discuter en « thèse », sans tenir compte suffisamment des conditions concrètes. Dans ces conditions, l'échec était garanti d'avance. S'il ne fut pas plus considérable, c'est — sans préjudice d'une préservation divine directe — parce que des siècles de christianisme avaient créé au sein des familles européennes des habitudes traditionnelles devenues comme une seconde nature, une sorte d'atavisme chrétien.

c) *Le réveil contemporain.*

Entre 1900 et 1914, un changement se produisit : quelques pionniers firent entendre leur voix en faveur d'un développement de la statistique religieuse. Citons : en Allemagne, le P. Krose, jésuite [33] ; en France, Mgr Calvet[34] et l'abbé Raffin [35] ; en Autriche, le chanoine Swoboda [36] ; en Italie, l'abbé De Rossi [37]. Leur succès fut réel mais limité.

---

bert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p. 454-456, 499-500 (*Histoire de l'Eglise* de Fliche et Martin, 21), et de P. Winninger, *Les rapports entre la sociologie religieuse et le droit canonique*, dans *Revue de droit canonique*, t. 2 (1952), p. 344 : « Devant cet abandon religieux des banlieues, et la perte des masses laborieuses, le monde ecclésiastique se sent habituellement la conscience en règle, du moins à l'égard du droit canonique. Nous venons de voir que c'est une grave erreur », et p. 346 : « L'absence de recherches sociologiques empêche parfois de voir des faits flagrants ».

33. H. Krose, S. J., *Zur Frage der Einrichtung eines Büros für katholische Statistik*, dans *Hist.-polit. Blätter*, t. 134 (1904), p. 830 ss.

Ses efforts aboutirent à la publication d'un *Kirchliches Handbuch für das katholische Deutschland* (voir ci-après note 44) et à la fondation d'un Office central de statistique ecclésiastique.

34. Auteur d'une monographie sur Cahors, une des premières de l'espèce, parue de 1905 à 1907 dans la *Revue catholique des Eglises*.

35. S'inspirant de l'exemple des monographies sociales de Le Play, il étudia l'évolution des obsèques religieuses et des enterrements civils au cours des années 1883 à 1903. Il publia son travail sous forme d'une *Carte religieuse de Paris*, parue en sept. 1906 dans *La Réforme Sociale*. — Comparez à la carte des enterrements civils en 1941-1951 dressée par J. Petit, d'après les chiffres du service municipal des Pompes funèbres, dans P. H. Chombart de Lauwe, *Paris et l'agglomération parisienne* (Biblioth. de sociologie contemporaine), I. Paris, 1952, p. 78 ss.

36. H. Swoboda, *Grossstadtseelsorge*, paru en 1910. Dans ce traité de pastorale urbaine, l'auteur pose le problème des structures paroissiales dans les grandes villes, en ajoutant d'assez nombreuses données numériques.

37. Nommé curé de la paroisse romaine de S. Saba, qui avait la réputation

Au cours de l'entre-deux guerres le progrès s'accentua, grâce surtout à une meilleure prise de conscience d'une double tâche à réaliser de toute urgence par l'Eglise, la tâche missionnaire et la tâche sociale.

Chacun sait le développement prodigieux réalisé par les missions pendant la première moitié du XX^e siècle. Mesurer les progrès réalisés sur ce front extérieur de la chrétienté, répondait à la fois aux nécessités de l'apostolat et aux besoins de l'administration, sans parler des impératifs d'une propagande missionnaire efficace. Des statistiques toujours plus complètes furent publiées dans des revues et des annuaires, puis présentées sous forme intuitive aux expositions missionnaires [38]; enfin elles furent groupées en des ouvrages d'ensemble, dont le premier en date fut le *Manuel des Missions catholiques* du P. Arens [39].

Cependant ces statistiques consolantes ne pouvaient faire oublier le cri d'alarme qui s'élevait sur d'autres parties du front chrétien. Déjà perceptible depuis plusieurs générations, le problème social de la déchristianisation des masses finit par se poser dans toute son acuité. Et de divers côtés on finit par comprendre que seul le recours à l'observation et à la mensuration scientifiques permettrait d'en donner un diagnostic valable et donc d'étayer un programme efficace de préservation puis de reconquête. Comme l'a fort bien dit M. Le Bras, « la débâcle inspira l'action et l'action inspira la pensée [40] ».

Ce fait explique que ce soit la France — le pays d'Occident dont la contribution missionnaire fut la plus élevée et en même temps celui où la « déchristianisation » contemporaine semble avoir été la plus précoce et la plus spectaculaire — qui se trouve actuellement à l'avant-garde des recherches de statistique et de sociologie religieuses.

La nécessité y créa l'organe.

Les autres pays catholiques ont suivi pour la plupart. Au cours des

---

d'être une forteresse de l'anticléricalisme, l'abbé De Rossi voulut en avoir le cœur net : il procéda à une enquête systématique sur le comportement religieux de ses paroissiens. G. De Rossi, *Cio que possono dire i dati statistici di una parrochia,* dans *Vita e Pensiero* (Milan), t. I (1914-1915), p. 289-300.

38. Celle organisée à Rome, à l'occasion de l'Année Sainte de 1925, fut de ce point de vue une véritable révélation.

39. P. Arens, *Manuel des Missions catholiques,* Louvain, 1925. Une édition allemande date de 1920.

Sur l'importance du secteur missionnaire dans le développement des statistiques religieuses, voir E. de Moreau, *La statistique ecclésiastique,* dans *N.R. Th.,* 1927, p. 820 et A. Canaletti-Gaudenti, *La statistica ecclesiastica,* dans *Atti della società italiana di statistica,* 1940, p. 10-11.

40. G. Le Bras, *Présentation* du numéro spécial de *Lumen Vitae,* janv.-juin 1951, *Milieux modernes et vie religieuse,* p. 14. — Avis partagé par P. Winninger, *Chronique de sociologie religieuse,* dans *Revue de droit canonique,* t. 2 (1952), p. 459 et par F. Malley, O.P., *Où va la sociologie religieuse?,* dans *L'Actual. relig.,* 15 juill. 1954, p. 3-5, qui font dater l'essor de la sociologie religieuse du choc psychologique produit par le célèbre ouvrage de l'abbé Godin, *France, pays de mission?,* Paris, 1943

quinze dernières années, recherches et enquêtes se sont multipliées dans tous les secteurs.

d) *Les résultats acquis.*

Impossible de tout analyser. Impossible même de tout citer. La seule nomenclature des travaux réalisés dépasserait le cadre de cet article. Depuis la monographie paroissiale jusqu'aux vastes enquêtes englobant tout un diocèse, toutes les formules furent essayées. On étudia numériquement les problèmes de l'éducation chrétienne, de la persévérance, de la profondeur des convictions religieuses, de l'influence des objections modernes contre la religion, des mariages mixtes, des divorces, des vocations sacerdotales et religieuses, d'autres encore...

On étudia surtout la pratique religieuse. Une carte générale de la pratique dominicale a pu être dressée pour la France [41], pour la Belgique [42] et pour les Pays-Bas [43]. Elle pourrait l'être sans peine pour l'Allemagne, puisque le *Kirchliches Handbuch* y publie régulièrement toutes les données qui s'y rapportent [44]. Des enquêtes plus approfondies sur le degré de pratique dans plusieurs grandes villes ont été faites au cours de ces cinq dernières années [45].

---

41. F. Boulard et G. Le Bras, *Carte religieuse de la France rurale* publiée par *Les Cahiers du clergé rural.* Première édit., nov. 1947; 2e édit., janv. 1952. Références, *ibid.,* juill. 1952. Reproduit en annexe dans F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse,* Paris, 1954. Commentaire par G. Le Bras, dans *Lumen Vitae,* t. 3 (1948), p. 634-641 et dans *N.R.Th.,* 1948, p. 835-846.

42. Publiée par le Centre belge de Sociologie religieuse aux Editions *Dimanche.* Résumé avec commentaire dans *Lumen Vitae,* 1952, p. 644.

43. Dressée par le *Katholiek Sociaal-kerkelijk Instituut.* Reproduction sommaire dans *Lumen Vitae,* 1951, p. 48.

44. Depuis 1908, le *Kirchliches Handbuch* publie les principales données numériques sur la vie religieuse des catholiques allemands. Il se base sur un questionnaire officiel en 42 points adressé tous les ans à chaque responsable paroissial. Les réponses sont publiées par doyenné et par diocèse. Voir sur ce répertoire modèle de statistique religieuse, l'article du P. de Moreau, cité à la note 39, p. 828-829 et les comptes rendus de la *N.R.Th.,* mentionnés *ibid.,* note 2.

45. Parmi les principales enquêtes urbaines effectuées en France au cours de ces dernières années, citons :

Paris et sa banlieue (14 mars 1954), prescrite par Mgr Feltin. Résultats globaux exposés par le cardinal lui-même dans la *Semaine religieuse de Paris* (1er mai 1954). Cfr *Docum. cathol.,* 30 mai 1954, col. 659 ss.

Cette enquête d'ensemble avait été précédée de huit enquêtes partielles paroissiales à S. Pierre-de-Neuilly, S. Germain-des-Prés, S. Sulpice, S. Séverin, S. Laurent, S. Hippolyte, N.-D. de Puteaux et dans toutes les églises du XVe arrondissement. Résultats publiés dans *La Croix* (1, 4, 6 et 7 mai 1952). Analyse partielle dans *Docum. cathol.,* 24 août 1952, col. 1073 ss. Résumé suggestif dans l'ouvrage de Y. Daniel, *Aspects de la pratique religieuse à Paris,* Paris, 1952. Pour huit îlots de Saint-Hippolyte, étude détaillée dans F.-A. Isambert, *art. cité.*

Lyon (21 mars 1954). Premiers résultats globaux dans Jean Labbens, *Les 99 autres... ou l'Eglise aussi recense,* Lyon, 1954. Voir la recension ci-dessous, p. 216.

Marseille (8 mars 1953). Cfr L. Gros, *La pratique religieuse dans le*

D'autres enquêtes ont élargi leurs cadres géographiques jusqu'aux limites d'un diocèse, d'une région naturelle, d'une province, d'une unité administrative régionale [46]. D'autres au contraire ont restreint

diocèse de Marseille, Paris, 1954. Résumé, cfr *Docum. cathol.,* 30 mai 1954, col. 665 ss.; *Actual. relig.,* 15 avr. 1953, p. 8. Voir la recension ci-dessous, p. 214.

Grenoble (11 mai 1952). Cfr Mme Jean Perrot, *Grenoble, essai de sociologie religieuse,* Grenoble, 1953, p. 31-54. Résumé, cfr *Docum. cathol.,* 30 mai 1954, col. 667 ss.; *Actual. relig.,* 1er déc. 1953, p. 27-28. Voir la recension ci-dessous, p. 215.

Reims (21 mars 1954). Résumé, cfr *Docum. cathol.,* 30 mai 1954, col. 663 ss.

Nancy (15 nov. 1953). Résumé, cfr *Actual. relig.,* 15 déc. 1953, p. 6.

Saint-Etienne (8 mars 1953). Résumé, cfr *Actual. relig.,* 15 juin 1953, p. 23 ss.

Toulouse (15 mars 1953). Résumé, cfr *Actual. relig.,* 15 juill. 1954, p. 19.

Montargis (19 oct. 1952). Résumé, cfr *Actual. relig.,* n° 20, p. 25 (avec vue rétrospective).

46. L'initiative de ces enquêtes d'ensemble fut prise en 1929 et renouvelée en 1934 par Mgr Grente, évêque du Mans. Cfr *Docum. cathol.,* t. 23 (1930), col. 1521-1530; t. 32 (1934), col. 1077-1082. Parmi les études régionales à retenir, signalons :

Limbourg belge : J. Kerkhofs, *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu,* Bruxelles, 1954 (voir la recension ci-dessous, p. 213).

Jura : S. Ligier, *Recherches sociologiques sur la pratique religieuse du Jura,* Lons-le-Saunier [1952].

Rennes (diocèse) : F. Boulard, *La pratique religieuse dans le diocèse de Rennes,* dans *Connaître une population,* Cahier spécial d'*Economie et humanisme,* nos 2-3.

Seine-et-Marne : V.-L. Chaigneau, *Documentation préalable à l'étude sociologique de la pratique du culte catholique dans le département de Seine-et-Marne,* Meaux, 1944-1949. — Id., *Recherches sociologiques sur l'état de la pratique du culte catholique dans le département de Seine-et-Marne.* L'essentiel est repris dans P. Bernard, *Economie et sociologie de la Seine-et-Marne,* Paris, 1953 (43e Cahier de la fondation nationale des sciences politiques).

Marseille (diocèse) : L. Gros, *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille,* Paris, 1954. Enquête officielle du 8 mars 1953. Résumé dans *Masses Ouvrières,* n° 97, mai 1954, p. 46 ss.; *Actual. relig.,* 15 mars 1954, p. 25-27.

Mantoue (diocèse) : A. Leoni, *Sociologia e Geografia religiosa di una diocesi,* Rome, 1952. Résumé dans *Actualité relig.,* 1er juill. 1953, p. 25-26.

Volterra (diocèse) (23 nov. 1952) : A. Rimoldi, *La pratica religiosa nella diocesi di Volterra,* dans *Orientamenti pastorali,* 1953. A. Bagnoli, *Insegnamenti di una statistica,* dans *Bollettino diocesano di Volterra,* 32 (1952), p. 101-104, 122-127.

Gand (diocèse) : P. Loontjens, *Statistieken en beschouwingen over twee belangrijke aspecten van het godsdienstig-zedelijk leven in het bisdom Gent,* dans *Collationes Gandavenses,* 1953, p. 206-238. Corrélation entre la pratique dominicale et le recul du taux de natalité.

Versailles (diocèse) : Enquête du 14 mars 1954 (en même temps que Paris). Résultats globaux dans la *Semaine religieuse du diocèse de Versailles,* 2 mai 1954. Cfr *Docum. cathol.,* 30 mai 1954, col. 663 sq.

Bilbao (diocèse) : S. Exc. C. Morcillo Gonzalez, Evêque de Bilbao, *El precepto de la misa en la diocesis de Bilbao,* Bilbao, 1952. Enquête officielle, renouvelée à un an d'intervalle. Résumé dans *Actual. relig.,* 1er août 1953, p. 31.

Lille (diocèse) : Chanoine Renard, *Enquête de sociologie religieuse du diocèse de Lille,* dans *L'Union,* févr. 1951, p. 49-53. — J. Verscheure, *Aspects méthodologiques d'une enquête menée dans le diocèse de Lille sur la pratique religieuse,* dans *Lumen Vitae,* 1951, p. 238-244.

Saint-Augustin (Louisiane) : G. A. Kelly, *Catholics and the practice of the faith,* New-York, 1946.

Coutances (diocèse) : *Bulletin de l'Association Saint-Joseph,* octobre 1952. Cité d'après Boulard, *Premiers itinéraires,* p. 120.

leur champ d'observation à un quartier, à une paroisse, à un milieu social. Mais ils l'ont prospecté en profondeur. Dans ces études plus détaillées [47], ce n'est plus seulement la pratique extérieure, mais tout l'équipement social et économique ainsi que les attitudes religieuses vitales qui retinrent l'attention. Grâce à ces recherches, dont les résultats principaux furent parfois exposés dans des revues d'information et d'action sociales [48], mais dont un trop grand nombre restent encore malheureusement inédites, il commence à être possible d'aborder le stade des études comparatives.

Après la pratique, c'est le problème des vocations sacerdotales qui a fait l'objet du plus grand nombre de recherches numériques, actuelles et rétrospectives. L'ouvrage capital en ce domaine est celui du chanoine Boulard [49]. Mais d'autres études régionales ou diocésaines furent entreprises [50]. Ici encore, tout n'a malheureusement pas été

47. A mentionner tout d'abord, hors concours, l'ouvrage pilote de l'abbé M. Quoist, *La ville et l'homme*, Paris, 1952 (étude exhaustive d'un quartier prolétarien de Rouen).

Ensuite, parmi les plus suggestives et sans vouloir épuiser la liste : les monographies sur les quartiers urbains d'Amsterdam (L. Grond, O.F.M. Cfr *Lumen Vitae*, 1951, p. 47).

— sur une paroisse de Chicago (J. H. Fichter, *Southern parish*, I. The dynamism of a city church, Chicago, 1951; seul volume paru, l'ouvrage s'étant heurté à nombre d'objections peu scientifiques).

— sur 4 paroisses de Barcelone (prolétaire, ouvrière, bourgeoise et mixte) cfr *Actual. relig.*, 15 févr. 1954, p. 23-26.

— sur la paroisse S. Engelbert à Cologne-Riehl (J. Clemens, dans *Stimmen der Zeit*, 74 (1948-49), p. 366-376.

— sur la paroisse Sainte-Suzanne à Bruxelles-Schaerbeek (C. Leplae, *Pratique religieuse et milieux*, dans *Bull. de l'Institut de Recherches Economiques et Sociales*, 1949, p. 709-806).

— sur le Quartiere Tiburtino à Rome, paroisse S^te^ Maria Immacolata (M. A. Censi [Sœur Marie Agnès], *Una indagine campione in una parrochia urbana*, dans *Orientamenti Sociali*, t. 9 (1953), p. 11-24.

— sur des localités de banlieue : Rezé près de Nantes, *Dialogue direct*, juill. 1953; cfr *Actual. relig.*, résumé, 15 oct. 1953, p. 27-28.

Gallarate et Saronno près de Milan (C. Carli, *Risultati di una indagine religioso morale*, dans *Realto Sociali d'Oggi*, 6 (1951), p. 412-437; *Actual. relig.*, 15 mars 1954, p. 27).

— sur la banlieue madrilène, l'article au titre si expressif de F. del Valle, *La corona de espinas de Madrid*, dans *Razón y Fe*, 1949, p. 99-124.

48. Parmi les revues de langue française, citons *L'Actualité religieuse dans le Monde* (résumés); les *Cahiers du Clergé rural*; *Efficacité*; *Economie et humanisme*; *Masses Ouvrières*; *La Documentation Catholique*.

Ajoutons l'*Union*; *Prêtres diocésains*; la *Revue de l'Action populaire* et les nombreux hebdomadaires et périodiques régionaux.

L'Année Canonique compte publier depuis 1952 une documentation annuelle sur la vie des diocèses (circonscriptions, ordinations, état religieux, etc.). Pour 1952, voir p. 255-264

49. F. Boulard, *Essor ou déclin du clergé français*, Paris, 1950 (Coll. Rencontres, 34).

50. S. Aznar, *La revolución española y las vocaciones eclesiasticas*, dans *Revista internacional de sociologia*, t. 6 (1948), p. 39-76. Excellente étude (Résumé, cfr *Lumen Vitae*, 1951, p. 120-123).

P. Malmendier et J. Heuschen, *La crise des vocations dans le diocèse de Liège*, dans *Revue ecclésiastique de Liège*, t. 34 (1947), p. 353-377.

Mgr A. M. Charue, *Problèmes du clergé diocésain*, I. *Sa relève dans le*

publié [51]. Comme si l'évolution numérique des effectifs sacerdotaux ou religieux n'intéressait que l'ordre ou le diocèse dont ils font partie!

Pour comprendre le présent, il faut remonter dans le passé. « Rien de plus redoutable pour la sociologie que l'oubli de l'histoire [52] ». Le panorama du comportement religieux d'un milieu donné ne se dégage pas seulement de l'analyse, aussi précise que possible, de sa situation actuelle, mais encore d'une connaissance exhaustive de ses rétroactes [53].

En effet, les modifications qui affectent le comportement religieux d'un groupement humain font incontestablement partie de cet ensemble d'événements que Mgr de Solages a si heureusement appelés « les phénomènes de lente dérive en histoire [54] ».

Ce fut le grand mérite d'un autre pionnier, aussi éminent historien que canoniste distingué, Gabriel Le Bras, professeur à l'Université de Paris, d'avoir souligné cette continuité à travers les générations. De 1931 à 1940, il attira l'attention du monde scientifique sur ce domaine inexploré dans un grand nombre d'articles de revues, en particulier dans la *Revue de l'histoire de l'Eglise de France* [55]. Depuis lors, son *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en Fran-*

---

diocèse de Namur (Extrait des Mandements, t. II, n. 22), 15 janv. 1953.

T. Salvemini, *Il clero secolare, i religiosi e le religiose in Italia dal 1881 al 1931 per compartimenti,* dans *Atti della VII Riunione della Società italiana di statistica,* Rome, juin 1943.

J. Dellepoort, *Sociografisch onderzoek over priesterroepingen in Nederland,* dans *Sociaal Kompas,* 1e année, n° 3 (sept. 1953), p. 1-6.

51. P. ex. le travail très documenté, enrichi de tableaux et de diagrammes de M. l'abbé L. Parent sur l'évolution des vocations sacerdotales dans le diocèse de Tournai pendant un siècle 1850-1949, qui fut exposé au Grand Séminaire de Tournai du 20-23 nov. 1952 et résumé en trois pages dans la *Revue diocésaine de Tournai,* t. 8 (1953), p. 82-84.

De véritables richesses restent ainsi en friche, au grand détriment d'une meilleure connaissance de l'histoire de notre époque par ceux qui viendront après nous.

52. G. Le Bras, *Structure et vie d'une société religieuse,* dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses,* t. 31 (1951), p. 394. L'auteur a développé ce point dans un article de *L'Année sociologique,* 1949.

53. Ainsi, il n'est pas impossible qu'il y ait une corrélation positive entre l'existence d'anciennes propriétés ecclésiastiques ou monacales et un degré assez avancé d'indifférentisme religieux, voire d'anticléricalisme, dans plusieurs régions rurales. Cfr G. Le Bras, *Commentaire sociologique des cartes religieuses de la France,* dans *Lumen Vitae,* t. 5 (1948), p. 636; Id., *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,* t. II (1945), p. 75.

Ce point mériterait en tout cas une étude approfondie.

54. Mgr B. de Solages, *Les phénomènes de lente dérive en histoire,* dans *Docum. cathol.,* 1954, col. 21-30 (Discours de rentrée à l'année académique 1953-54 à l'Institut Catholique de Toulouse).

55. G. Le Bras, *Statistique et histoire religieuse,* six articles parus dans la *Revue de l'histoire de l'Eglise de France* de 1931 à 1940. D'autres articles sur le même sujet parurent dans plusieurs revues régionales d'histoire ou d'action sociale.

ce [56] devint l'ouvrage standard en la matière. Il ne possède son égal dans aucun autre pays.

Les années 1930 à 1945 ont vu paraître aussi quelques ouvrages théoriques et manuels de statistique ecclésiastique, les uns isolés, d'autres faisant partie de collections générales ou d'actes de congrès statistiques [57]. Leur caractéristique commune est d'être très élémentaires et de se borner — ou peu s'en faut — à la répartition confessionnelle des populations. L'excellent vade-mecum du chanoine Boulard, paru en automne dernier [58], marque un progrès notable en ce domaine. Il commence par résumer les recherches de sociologie religieuse effectuées au cours de ces dix dernières années, sans oublier de poser la question des conclusions pastorales éventuelles. Ensuite il donne quelques conseils pratiques sur la manière d'étudier valablement une population quant à sa pratique et aux autres signes de vitalité religieuse.

Une des grandes qualités de ce petit volume — comme aussi des ouvrages précédents du chanoine Boulard — est d'avoir compris que le passé est la clef du présent. Et cela à un double titre. Parce que les situations actuelles ne se comprennent bien que par comparaison avec des situations antérieures et parce que ces situations actuelles sont la résultante de celles d'autrefois.

Pour centraliser et coordonner tout ce travail d'enquête, la fondation d'un organisme statistique qui étendrait son activité à l'Eglise universelle fut envisagée à plusieurs reprises. La première suggestion en ce sens fut faite dès 1901 au *Katholikentag* d'Osnabrück par Mgr Paul Maria Baumgarten. Elle ne semble pas avoir eu d'écho, peut-être à cause de la personnalité de son auteur. L'idée fut reprise par le principal promoteur de la statistique religieuse en Allemagne, le P. Krose, S. J. En 1904, il proposa la création d'un Bureau de statistique catholique et finit par avoir gain de cause.

Le développement des organismes internationaux de toute espèce au cours de l'entre-deux guerres et les contacts humains de plus en plus nombreux à l'échelle mondiale firent naître chez les catholiques un désir d'émulation. Le premier titulaire de la chaire de statistique ecclésiastique fondée en 1927 à l'Athénée pontifical du Latran, Mgr L. Gramatica, fit parvenir à Pie XI un mémoire sur ce sujet [59].

56. G. Le Bras, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 vol. Paris, 1942, 1945 (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses, 57).

57. Ainsi l'ouvrage de C. D'Agata, *Statistica religiosa*, Milan, 1943, forme la 3e partie du vol. VI (*Statistica sociale*) du *Trattato Elementare di Statistica* dirigé par Corrado Gini.

58. F. Boulard, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Paris, 1954 (voir chron. bibliogr.).

59. A. Canaletti-Gaudenti (premier article cité à la note suivante), p. 16-17.

Un statisticien italien, le professeur A. Canaletti-Gaudenti, publia en 1936 un projet de fondation d'un Office central de statistique ecclésiastique comportant un très large programme, dont le seul défaut était d'être beaucoup trop exhaustif [60]. Le questionnaire à lui seul comporte 12 sections, 56 sous-sections et remplit 20 pages de petit texte. Il embrasse tous les détails imaginables, depuis le cubage d'air de chaque maison religieuse et le nombre de lecteurs de chaque bibliothèque avec leur âge, leur sexe et leur profession, jusqu'aux moyens de locomotion (y compris les aéroplanes) dont dispose chacun des membres du clergé. Le projet fut bien accueilli. Mais, comme de juste, on le trouva trop compliqué [61].

Ces tentatives étaient sans doute trop ambitieuses. Passer d'un seul coup du chaos inorganisé à un organisme mondial, c'était brûler les étapes.

Par contre, au plan national, la sociologie religieuse réussit à donner naissance à des activités et à des institutions solidement établies. Divers problèmes de sociologie religieuse figurèrent à l'ordre du jour de maintes conférences ecclésiastiques et semaines d'études. Plusieurs universités et écoles sociales supérieures ont créé des chaires de sociologie religieuse. Bien plus, l'étude numérique du fait religieux et de ses comportements a retenu l'attention des techniciens profanes eux-mêmes. Des instituts laïques de sondage de l'opinion publique y ont étendu leur champ d'études et au moins une académie nationale a mis au concours une question qui s'y rapporte. Enfin, dans presque tous les pays continentaux d'Europe Occidentale, un organisme national de sociologie religieuse a vu le jour [62] et une

---

60. A. Canaletti-Gaudenti, *De statistico officio in Ecclesiae usum constituendo,* dans *Apollinaris,* t. 9 (1936), p. 85-111 (le questionnaire remplit les p. 91-111). L'auteur reprit ses idées dans d'autres articles : *La statistica ad uso della Chiesa,* Rome, 1938; *La Statistica ecclesiastica,* dans *Atti della Società italiana di statistica,* Rome, 26-28 juin 1940.

61. Voir la critique de ce projet par H. Krause, *Zur Frage eines statistischen Amtes für die katholische Gesamtkirche,* dans *Theologie und Glaube,* 1937. Vers les années 1948-1950, il fut de nouveau question d'un organisme international de statistique religieuse. On en trouve même une mention dans les Annuaires pontificaux. Mais l'organisme n'eut qu'une vie éphémère et la mention disparut.

62. Allemagne : *Amtliche Zentralstelle für Kirchliche Statistik des Katholischen Deutschlands,* à Cologne depuis 1915 (cfr *Lumen Vitae,* 1951, p. 176 sq.). Officiel interdiocésain.

Pays-Bas : *Katholiek Sociaal-Kerkelijk Instituut,* à La Haye, depuis 1946 (cfr *Lumen Vitae,* 1951, p. 47 sq.). Officiel avec monopole des recherches. Edite la revue *Sociaal Kompas* avec de très belles monographies.

Belgique : *Centre belge de sociologie religieuse,* à Bruxelles, depuis 1951. Organisme privé, à but de coordination.

Espagne : *Office général d'information et de statistique de l'Eglise,* depuis 1952.

France : *Centre catholique de sociologie,* à Paris depuis 1954. Organisme de coordination, de documentation et de recherche.

Conférence internationale de sociologie religieuse, fondée à Louvain en 1948, se réunit depuis lors tous les deux ans [63].

Le stade des débuts improvisateurs est donc bien révolu. Celui de l'organisation s'amorce.

Comme on le voit, dans l'ensemble vénérable des sciences ecclésiastiques, la sociologie religieuse fait réellement figure de nouvelle venue. Elle est la benjamine. Mais elle vient de connaître, en ces dernières années, une période de forte croissance.

Certains membres de la famille — par bonheur, ils sont nombreux — l'ont accueillie à bras ouverts [64]. On a pu parler à son sujet d'un véritable « engouement [65] »; on a pu discerner dans les aspects nouveaux de la société contemporaine les signes d'une « vocation » à son égard [66].

Cette large sympathie et les progrès réalisés autorisent pour l'avenir de très vastes espoirs.

Est-ce à dire qu'ils autorisent tous les espoirs?

Certainement pas. Car la sociologie religieuse se heurtera toujours à des limites infranchissables. Il en sera question dans un prohain article.

(*à suivre*) Roger MOLS, S. J.

63. Première réunion : Louvain, 3 avril 1948. Deuxième réunion : Louvain, 29-30 avril 1949. Troisième réunion : Breda, 29-31 mars 1951. Quatrième réunion : La Tourette, octobre 1953.

Les communications présentées à Breda furent publiées dans *Lumen Vitae*, numéro spécial (t. VI/1-2), 1951; celles de La Tourette, dans *Evangéliser*.

64. Voir, p. ex., l'article très accueillant de P. Winninger, *Les rapports entre la sociologie religieuse et le droit canonique*, dans *Revue de Droit canonique*, t. 2 (1952), p. 329-351.

65. P. Bourgy et L. Dingemans, *La Sociologie religieuse*, dans *Evangéliser*, t. VIII, nov.-déc. 1953, p. 287.

66. É. Pin, S. J., *Vocation de la sociologie religieuse*, dans *Revue de l'Action Populaire*, nov. 1951, p. 561-578.

La solution de l'énigme de Piltdown

Le British Museum n'a donc pas achevé de nous réserver des surprises ! Après la tête fossile de Gibraltar, égarée pendant 16 ans dans un grenier du Musée et présentée en 1864 au Congrès de l'Association britannique, après le *Jamoytius* découvert tardivement en 1946 dans les collections paléontologiques et soustrait au poussiéreux oubli de tiroirs où il gisait depuis plus de trente ans, pour devenir une des pièces les plus représentatives de l'évolution des Chordés [1], ce sont les fragments fossiles de Piltdown qui subissent aujourd'hui une tapageuse redétermination. Mais le verdict est moins flatteur cette fois : les plus hautes sommités de l'anthropologie britannique ont conclu leur longue et rigoureuse enquête en taxant de faux les diverses pièces exhumées de 1908 à 1915 dans les graviers de Piltdown. Artificiellement remaniée, taillée, peinte ou minéralisée, importée du moins de gisements étrangers, et « plantée » dans la terrasse de l'Ouse pour y donner l'illusion de l'ancienneté de la faune environnant ce resquilleur de « premier Anglais [2] », toute la collection paléontologique de Piltdown doit donc être rayée des grands traités et des ouvrages scientifiques. Dans le hall de South Kensington, les vitrines ne content plus aux visiteurs amusés que l'histoire d'une fraude audacieuse et d'un truquage particulièrement habile. Le dénouement qui intervint les 21 et 25 novembre 1953 et le 30 juin 1954, par la publication du Bulletin du *British Museum,* et les discussions de la *Geological Society* à *Burlington House* [3], fournit à la grande presse un beau sujet de chronique ; le *Punch* [4] donna libre cours à sa verve ; humoristes et caricaturistes remplirent les journaux et les music-halls de leur ironie. Qui s'en formaliserait ? C'était généralement de fort heureux goût et plein d'esprit ! La Chambre des Communes elle-même dut écouter sans trop rire l'interpellation de plusieurs de ses très honorables membres, qui voulaient entraîner un vote de méfiance à l'endroit des conservateurs du Musée [5]... Il fallut toute la

1. Le fossile, acquis par le Musée en 1914, fut d'abord considéré comme une « forme voisine du *Lasanius* » ; sa réelle identité a été reconnue par E. I. White, *« Jamoytius Kerwoodi », a new chordate from the Silurian of Lanarkshire,* dans le *Geological Magazine,* 1946, vol. 83, p. 89-97.

2. Cfr l'ouvrage posthume de Sir Arthur Smith Woodward, *The Earliest Englishman,* Londres, 1948.

3. J. S. Weiner, K. P. Oakley et W. E. Le Gros Clark, *The solution of the Piltdown Problem,* dans le *Bulletin of the British Museum (Natural History), Geological Series,* 1953, vol. 2, p. 139-146, et les *Proceedings of the Geological Society of London,* séances des 25 novembre 1953 et 30 juin 1954, Londres, 1954.

4. Cfr le numéro du 2 décembre 1953.

5. Cfr *Parlementary Debaths (Hansard),* 1953, V^e^ ser., vol. 521, House of Commons (26 novembre), Londres.

diplomatie du *Speaker* des Communes et la finesse de répartie du Lord du Sceau Privé, pour éviter un ordre du jour de réprobation atteignant l'archevêque de Cantorbéry et le Lord Chancelier! Tout cela, c'est la petite histoire de Piltdown, et elle est très amusante.

Mais peut-être n'a-t-on pas suffisamment saisi, en dehors des cercles de spécialistes, l'intérêt immense des recherches poursuivies pendant les six dernières années sur les fossiles aujourd'hui condamnés, et ce qu'elles ont fourni de positif et de très original au bénéfice de l'affinement des méthodes en paléontologie humaine. Sous la déception d'avoir été berné, il y a surtout le bénéfice de pénétrer davantage un secteur de la vérité scientifique et de tirer au clair l'énigme de Piltdown, — car énigme il y avait! Il y a surtout l'incontestable progrès rejaillissant, par delà Piltdown, sur la paléontologie tout entière qui, à la faveur de cette révélation de grand style, s'est taillé un outil nouveau et les techniques perfectionnées dont nous parlerons plus bas.

Il n'est pas sans utilité non plus d'étudier la répercussion du procès de Piltdown sur les théories ou les hypothèses relatives à la phylogénèse humaine. Dans beaucoup de milieux non scientifiques, aussi généreusement guidés par des vues à priori que pauvrement informés, la découverte de la supercherie de Piltdown n'eut d'autre résultat que de jeter le discrédit sur toute la science paléontologique [6]. Oubliant soudain qu'après tout Piltdown n'avait jamais cessé d'être un « problème », certains ont cru pouvoir insinuer que toutes les conclusions actuelles de l'anthropologie préhistorique reposent sur de bien frêles arguments. Dans leur hâte, ils n'ont même pas remarqué que le fossile répudié fortifiait désormais, par sa disparition même, la position qu'ils souhaitent condamner. A les lire [7], Piltdown était non seulement un fossile indiscuté, mais le témoin le plus affirmatif d'une évolution physique humaine; et les vendeurs du *Times* qui, le 21 novembre 1953, émurent Picadilly par la révélation sensationnelle de la fraude, auraient ainsi du même coup sonné le glas des théories évolutionnistes. La vérité est différente : dès leur découverte, les fragments de Piltdown furent discutés — combien âprement! — et ne cessèrent d'être une constante énigme; les centaines de mémoires, articles, notes qui les concernent [8] sont là pour rappeler le rébus qu'ils constituaient pour tous les anthropologistes et l'insoluble puzzle que les paléontologistes s'acharnaient à résoudre. Et il faut être dé-

6. Cfr M. Smith, *Listening in science's tragedy of Piltdown*, dans *The Register* (Denver, U.S.A.), 6 déc. 1953.

7. S. von Radecki, *Schlimme Post für Experten*, dans la *Neue Zürcher Zeitung* (Zürich), n. 3196 du 27 déc. 1953.

8. W. et A. Quenstedt (*Fossilium Catalogus. Hominidae fossiles*, 's Gravenhage, 1936, p. 191-197) proposent déjà plus de 300 références dans leur sélection bibliographique.

pourvu de la plus élémentaire intégrité scientifique, ou — et c'est tout un pour qui prétend se prononcer — ignorer le premier mot du débat, pour ne pas se souvenir que la présence même, à la base du Quaternaire, de ces pièces supposées authentiques, la morphologie sapiensoïde du crâne et le défaut de corrélation anatomique entre la mandibule simiesque et la voûte très humaine furent toujours invoqués — à juste titre — comme un argument de poids contre les tenants d'une évolution.

La découverte de Piltdown.

Piltdown est une petite localité du Sussex anglais, voisine du village de Fletsching, à quelque 60 km au sud de Londres, et moins de 20 km de la côte, juste au nord de Newhaven. La rivière Ouse, qui coule aujourd'hui 50 pieds en contre-bas et au sud-ouest, a jadis déposé sur les Communs de Piltdown un gravier ferrugineux de teinte rougeâtre à brun foncé appartenant essentiellement aux formations wealdiennes sur lesquelles il repose, et mêlé des débris de dénudation de dépôts calcaires postérieurs. Le gravier n'a jamais été daté avec précision satisfaisante : on a cru d'abord qu'il appartenait à un étage ancien du Quaternaire; certains remaniements y auraient même introduit — pensait-on — des fossiles animaux pliocènes. Mais la tendance actuelle est à rajeunir ces couches qui seraient d'un niveau pleistocène moyen, voire même supérieur. Peu importe d'ailleurs maintenant pour le paléontologiste, puisque nous apprendrons bientôt que les fossiles y ont été « plantés ».

Monsieur Charles Dawson, homme de loi à Lewes (Hastings) et régisseur du château de Barkham, non loin de là, traverse en 1908 les Communs de Piltdown où des ouvriers charrient le gravier pour la réfection d'une route de ferme. Collectionneur habitué à fouiller les carrières de sable alluvial des environs, Dawson interroge les cantonniers. Ils ont de fait découvert une pièce étrange, « une espèce de noix de coco » qu'ils ont brisée. On se met en chasse, et voici qu'un des fragments bientôt retrouvé est bel et bien un morceau d'os pariétal droit humain. Dawson entreprend alors une fouille méthodique des graviers de déblai. A l'automne 1911, trois ans plus tard, au même endroit, il trouve une pièce plus large appartenant à la région frontale et s'étendant jusqu'à la crête sourcilière gauche. Il alerte le professeur Arthur Smith Woodward, spécialiste de la paléontologie au *British Museum*. Au printemps 1912, à trois ou quatre mètres de la première trouvaille, une exploration systématique de la carrière fournit outre de nouveaux fragments de crâne (entre autres un temporal gauche fragmentaire) la portion droite d'une mandibule portant encore les deux premières molaires définitives, puis à un mètre environ de là, mais au même niveau, un fragment d'occipital

En 1913, P. Teilhard de Chardin met à jour une canine inférieure isolée ; Dawson découvre encore deux petits os nasaux(?). En 1915, à deux milles environ du premier gisement, on recueille enfin une molaire inférieure isolée, un fragment de frontal et un occipital.

Outre ces fragments « humains » ou discutés tels, appartenant aux individus I et II, bientôt appelés *Eoanthropus dawsoni*, les fouilles de Piltdown avaient encore exhumé pas mal de pièces fossiles provenant d'une faune de mammifères anciens : molaires d'éléphant, de mastodonte, de castor, d'hippopotame, de cheval, de rhinocéros, incisive et rameau mandibulaire de castor, bois et métatarsal de cerf... Il s'agit là d'une faune tempérée fort peu homogène, dont certains éléments appartiennent à la transition Pliocène-Pleistocène inférieur (Villafranchien), d'autres aux étages moyen ou supérieur du Pleistocène. A côté de nombreux éolithes résultant probablement tous de l'action fortuite d'agents naturels, on ne retrouva à Piltdown qu'un seul outil de pierre presque sûrement taillé intentionnellement. Un os d'éléphant enfin - - fragment de fémur de 15 à 16 pouces de long sur 3 à 4 de large - - arrondi à une de ses extrémités, effilé à l'autre selon une série de facettes habilement ménagées, est un produit évident de l'industrie humaine.

Les solutions provisoires.

Voilà donc, dans leur décor, les pièces à propos desquelles va s'ouvrir le procès de Piltdown. Deux questions, partiellement solidaires, vont résumer le sens du débat : 1°) quel est l'âge des ossements, et 2°) les fragments épars appartiennent-ils bien à un seul type zoologique, plus simplement : le crâne correspond-il vraiment à la mandibule, ou l'association est-elle purement fortuite au sein du gravier fossilifère?

Car il faut avouer que les circonstances mêmes de la découverte soulèvent la controverse : les fossiles « humains » recueillis à Piltdown n'ont pas été trouvés en place, adhérant du moins à leur matrice, et encastrés dans la couche géologique qui les contenait; ce sont des produits de déblai... Les fouilles ont duré cinq ans pour l'individu étiqueté Piltdown I et, si voisines qu'elles fussent, les pièces qui le constituent n'en gisaient pas moins à trois ou quatre mètres les unes des autres. Quant au Piltdown II, il fut découvert deux ans plus tard à trois kilomètres de distance.

Or il sautait aux yeux, dès la toute première révélation de la découverte, que les pièces étaient hétérogènes [9] : le crâne est typique-

9 A. S. Woodward mit parfaitement en évidence dès l'origine le caractère contradictoire des pièces : cfr dans *Nature*, 1913, vol. 92, p. 110-111, et : Ch. Dawson et A. S. Woodward, *On the discovery of a palaeolithic human skull and mandible in a flintbearing gravel overlying the Wealden (Hastings*

ment humain, *sapiens* et moderne ; l'épaisseur extraordinaire des os (10-12 mm contre 5-6 mm pour les crânes récents) ne saurait constituer à ce propos un caractère distinctif suffisant. Le temporal en particulier est identique à celui des races actuelles. La capacité estimée à 1358 cc est à peine inférieure aux moyennes humaines d'aujourd'hui pour les individus mâles, et est presque trois fois supérieure à la capacité de nos grands singes. La mâchoire au contraire est étrangement simiesque : sa branche montante, robuste et trapue, fortement oblique, la « plaque simienne » caractéristique au niveau inférieur de la symphyse, l'échancrure sigmoïde à peine marquée, tout cela rapproche la mandibule de Piltdown de celle d'un chimpanzé ou d'un orang moderne. Comme chez ceux-ci, le sillon mylo-hyoïdien passe en arrière de l'origine du canal dentaire. Les savants sont donc perplexes : Oui ou non, la mandibule appartient-elle au crâne ?

Dès 1912, de nombreux spécialistes refusèrent l'étrange association. Leurs arguments étaient essentiellement d'ordre anatomique et reposaient sur le vieux principe des corrélations de Cuvier : deux organes ne sauraient être associés sans qu'il y ait entre eux compatibilité mécanique ou physiologique. « Il est tout aussi impossible d'attribuer la mandibule au crâne de Piltdown que d'articuler le pied d'un chimpanzé à la jambe d'un homme » écrivait Waterston [10] ; « l'Eoanthrope est un être composite et artificiel : il faut dissocier les deux parties de la tête » renchérit Boule, et Weidenreich lui faisait écho : « la mandibule et le crâne n'appartiennent ni au même individu ni au même type zoologique ». Une autre expression de ce manque de cohérence morphologique était encore proposée par Hrdlička [11] et Montagu [12] : entre l'épaisseur des os du crâne et la gracilité relative de la mandibule, il y a, pensaient-ils, une disparité jamais reconnue chez aucun primate, « disharmonie substantielle si nette qu'il devient hautement improbable qu'ils aient pu appartenir à la même créature ». La trouvaille simultanée des deux pièces fossiles est troublante sans doute : mais le hasard fait de ces choses, et si troublant soit-il — il est moins impensable que l'association. Telle fut longtemps, et jusqu'en 1953, la position d'un certain nombre de paléontologistes.

D'autres, et plus nombreux sans doute, cherchaient ailleurs la réponse à l'énigme de Piltdown. Le hasard fait de ces choses... : « en êtes-vous bien sûrs ? », objectaient-ils. On découvre côte à côte des

beds) at Piltdown, Fletsching (Sussex), dans le *Quarterly Journal of the Geological Society of London*, 1913, vol. 69, p. 117-151.

10. D. Waterston, *The Piltdown mandible*, dans *Nature*, 1913, vol. 92, p. 319.

11. A. Hrdlička, *The skeletal remains of early man*, dans *Smithsonian Miscellaneous Collections*, 1930, vol. 83, p. 1-379.

12. M. F. Ashley Montagu, *The Piltdown mandible and cranium*, dans *American Journal of Physical Anthropology*, 1951, vol. 9, p. 464-470.

fragments de crâne et de mandibule : ils ont le même aspect, la même couleur, la même patine; ils présentent le même degré de fossilisation; ce crâne, que vous dites typiquement humain, n'est pas accompagné de sa mâchoire, et la mandibule, que vous attribuez à un singe, est privée de son crâne... comme par hasard! Et voilà qu'à deux milles de là, on découvre un autre crâne (Piltdown II) tout semblable au premier, et une autre dent identique elle aussi à celles de la mandibule I : nouvelle proximité fortuite d'un crâne sans dentition et d'une dent sans crâne, « comme par hasard »! Vraiment, n'est-il pas trop simple, et sans doute trop simpliste, d'invoquer une chance illusoire que refuserait le plus élémentaire calcul de probabilités?

D'ailleurs l'association est-elle réellement impossible? L'incompatibilité anatomique de la mâchoire et du crâne n'est que supposée tant qu'on ne prouve pas que l'articulation qui fait charnière ne saurait de fait fonctionner : et le condyle articulaire de la mandibule n'étant pas conservé, il est gratuit de prétendre qu'il répugne à la cavité glénoïde du temporal... La présence d'une mâchoire simiesque sur un crâne *sapiens* est déroutante sans doute, mais peut-être notre représentation des phénomènes évolutifs est-elle trop étroite... Et d'invoquer la notion d'évolution différentielle, c'est-à-dire cette indépendance mutuelle des caractères au sein d'une série donnée, où l'on voit les différents organes évoluer à des tempos fort variables. On avait beau souligner, comme le faisait encore récemment Piveteau [13], que la notion d'évolution différentielle ne peut être tenue pour un principe déductif; qu'il s'agit dans les exemples proposés d'un rythme évolutif particulier appliqué à diverses régions du corps se transformant pour leur propre compte : crâne, tronc, membres, tandis qu'à Piltdown, c'est au niveau d'une seule articulation craniofaciale que l'on voudrait faire jouer l'évolution différentielle : un peu de lumière se faisait sur l'énigmatique Eoanthrope, et c'était mieux que rien!

On pouvait croire aussi que la répugnance à coiffer d'un crâne *sapiens* la grossière mandibule était partiellement le fait d'une vue préconçue et peut-être insuffisamment justifiée. Pourquoi s'obstiner à vouloir construire une phylogénie humaine strictement monolinéaire, et faire descendre à tout prix l'espèce actuelle du Néandertal [14]? N'est-il pas antiscientifique de refuser l'association de Piltdown au seul nom d'une hypothèse évolutive qui ne peut se soutenir qu'en niant tout ce qui la contredit parce qu'il la contredit? Admettons au contraire, sur la foi de la nouvelle découverte, une diversi-

13. J. Piveteau, *L'homme et le singe de Piltdown*, dans *La Nature* (Paris), 1954, n. 3225, p. 1-5.

14. Nous écrivons *Néandertal*, selon la graphie moderne allemande et en nous référant à la suggestion de H. V. Vallois, *Néanderthal-Néandertal?*, dans *L'Anthropologie* (Paris), 1952, vol. 55, p. 557-558.

fication du rameau humain dès l'aube du Quaternaire : une branche, les Néandertaloïdes, va s'éteindre sans descendance; l'autre, les *Protosapiens,* figurée par le fossile de Piltdown, aboutira à l'homme moderne... Cette conception ferait écho au rigoureux parallélisme des rameaux de mammifères, tel qu'un Dépéret par exemple l'avait décrit pour l'évolution animale.

D'ailleurs il ne faut pas exagérer l'opposition des pièces de Piltdown, souligne-t-on encore dans le camp des « synthétistes ». L'allure simiesque de la mandibule est-elle aussi tranchée qu'on veut bien le dire? Montagu lui-même — et il n'est pas suspect de sympathie associationniste pourtant! — reconnaît que, la gracilité de la mâchoire mise à part, les autres caractères anthropoïdes seraient aisément réconciliables [15]. Weinert en 1933 estime qu'on a surfait le caractère brutal et anthropoïde de la mâchoire. Vingt ans plus tard, en 1953, il est plus affirmatif encore : la mandibule est sûrement d'un hominidé [16]. Ces hésitations, ces divergences ou ces changements d'opinion peuvent étonner : ils ne sont pas cependant la marque de jugements hâtifs, formulés à la légère ou nécessairement à priori. On apprendra plus tard seulement que Piltdown est un puzzle sans solution : avant de le savoir, le rôle des savants est d'essayer toutes les réponses possibles et de tester leur justification. Or si les dents du Piltdown, les molaires et la canine, rappellent les dents d'un chimpanzé ou d'un orang, l'usure en est humaine ou presque, et les radiographies de l'époque révèlent l'allure pareillement humaine des racines [17]. La plaque simienne à la symphyse est nettement caractéristique des grands singes sans doute et ne fut jamais trouvée chez aucun fossile humain, c'est vrai; la probabilité de la découvrir chez un sapiensoïde est donc très faible, mais non pas inexistante : et pour éviter l'incohérence, Broom [18] suggère que le *shelf* — c'est le nom technique de cette plaque — est moins l'indication évidente d'une affinité au groupe anthropoïde, que celle d'un phénomène d'évolution parallèle : le cas serait unique jusqu'à présent, mais pas impossible.

Et le crâne lui-même, si typiquement *sapiens* au premier regard, présenterait lui aussi, s'il faut en croire l'étude d'Elliot Smith et Hunter, et celle de Weinert, des caractères le rapprochant des jeunes singes anthropomorphes. Le paradoxe anatomique s'en trouverait réduit d'autant. L'association restait troublante : mais en la propo-

---

15. M. F. Ashley Montagu, *loc. cit.*

16. H. Weinert, *Das Problem des « Eoanthropus » von Piltdown,* dans *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie,* 1933, vol. 32, p. 1-76 et *Ursprung der Menschheit,* Stuttgart, 1953.

17. La troisième molaire, découverte à Barcombe Hill, sans être typiquement humaine, n'est cependant pas du tout anthropoïde, estime R. Broom, dans *Advancement of Science,* 1950, vol. 6, p. 344.

18. R. Broom, *Summary of a note on the Piltdown skulls,* dans *Advancement of Science,* 1950, vol. 6, p. 344.

sait Woodward avait tranché en bonne logique, et sa conclusion utilisait les évidences dont on disposait alors. Les anti-associationnistes n'étaient pas complètement réduits au silence, mais leur position était infiniment plus fragile, et le devenait chaque jour davantage. De plus en plus nombreux, les savants perdaient leurs préventions : les plus farouches défenseurs de l'association fortuite eux-mêmes devenaient hésitants : « En présence de ces faits nouveaux, je ne saurais être aussi affirmatif qu'autrefois, écrit Boule. Je reconnais qu'ils font pencher un peu plus la balance du côté de l'hypothèse de Smith Woodward [19] ». Keith, Weinert et Montandon rejoignent les paléontologistes anglais généralement convaincus de l'unité du fossile de Piltdown. Les plus prudents gardent encore la réserve...

Les incohérences de Piltdown

Aussi bien, à l'époque de la découverte, était-on assez préparé à accepter l'idée d'un être mi-homme mi-singe, qui fût l'ancêtre de l'humanité. La paléontologie était encore à ses débuts : l'hypothèse de l'évolution n'était encore balisée que de très loin en très loin par de rares documents fossiles qui en garantissaient la route; entre ces repères, les pistes possibles étaient nombreuses, et l'homme-singe de Piltdown en signalait une assez vraisemblable.

Mais les années passent, et les découvertes se multiplient : en Chine, en Indonésie, en Afrique du Sud, les témoins de l'humanité primitive ou ses précurseurs dessinent une ligne évolutive plus nette et très cohérente, à cela près qu'elle ne confirme pas du tout les traits reconnus à Piltdown! Le vieil Anglais exhumé des graviers du Sussex, tel du moins qu'on le reconstitue, possède un crâne moderne, large et relativement haut, nettement *sapiens* en tous les cas; sa mâchoire est proéminente, volumineuse, simiesque; à Choukoutien, au Transvaal, à Trinil et Sangiran au contraire, la calotte est basse, la capacité céphalique réduite : tout le haut de la tête rappelle bien davantage la proximité animale, tandis que la mâchoire annonce déjà, — et parfois avec quelle insistance! — l'homme d'aujourd'hui. Tout le problème de Piltdown, provisoirement résolu de façon à peu près acceptable, se trouve ainsi reposé par les nouvelles découvertes : si manifestement aberrant et en marge de la ligne d'évolution tracée par les témoins exhumés dans les vingt-cinq dernières années, le fossile de Piltdown a-t-il été convenablement interprété? On s'est tant battu à propos de l'appartenance réciproque des pièces, avant de parvenir à cette espèce de ralliement plus ou moins généralisé autour de la thèse de l'unité : peut-on la défendre encore désormais, en face des faits nouveaux?

L'alerte est chaude pour l'Eoanthrope! Et pourtant, il a une chan

[19] M. Boule, *Les Hommes Fossiles*, Paris, 1923, 2e édit.

ce, unique mais considérable, d'échapper à la nouvelle dissociation qui le menace derrière les vitrines de Kensington : il se sauvera en prouvant son antiquité. Si l'on pouvait établir avec une suffisante certitude que les pièces de Piltdown sont au moins aussi anciennes que les fossiles récemment mis à jour sur les autres continents, on garderait du moins l'hypothèse fort acceptable de deux lignes d'évolution parallèle : à la base de l'une, un être appartenant au groupe des Pithécanthropes et Australopithécoïdes; à l'origine de l'autre, l'Eoanthrope. L'homme moderne serait sans doute l'aboutissement de la première de ces souches, la seconde n'ayant pas eu de descendance reconnue jusqu'à présent. Piltdown reste dans ce cas un être bizarre, une tentative avortée d'humanité, une pièce de musée : mais rien n'empêche pourtant qu'il ne soit un fossile authentique. Au contraire, si l'Eoanthrope ne peut revendiquer pareille antiquité, s'il ne compte pas les 5 ou 600.000 printemps qui le placent à l'aube de l'humanité, il devient une énigme, totalement incompréhensible, car rien ne le prépare ni ne l'annonce. S'il est véritablement aussi vieux qu'on l'a toujours pensé, le Piltdown est seulement sans avenir, mais il a du moins réellement existé; s'il est récent, il apparaît brusquement, et sans passé... Les vivants ne tombent pas du ciel, sans histoire : n'avoir pas d'ancêtre est une impardonnable carence, et la jeunesse, pour le citoyen de Piltdown, serait un brevet d'inauthenticité!

L'examen du fluor et l'âge de l'Eoanthrope.

On l'a dit plus haut, le gravier de Piltdown contient les restes fossilisés de mammifères de deux faunes distinctes : l'une, plus ancienne que le gravier, appartient à l'étage Villafranchien; la seconde, « contemporaine », fut jadis mise en correspondance avec le Pleistocène inférieur, mais est plus généralement déplacée aujourd'hui vers le Pleistocène moyen, voire supérieur. Auquel de ces deux étages correspondent le ou les fossiles « humains » de Piltdown, crâne et mandibule?

Rappelons d'abord que certaines parties du crâne, notamment l'occipital I, furent découvertes à un mètre environ de la mâchoire, « précisément au même niveau ». En présentant leurs pièces à la Société de Géologie, Woodward et Dawson, se basant sur leur caractère « non roulé », en firent dès 1913 des fossiles contemporains du gravier, appartenant par conséquent à la plus récente des deux faunes. Sir Arthur Keith [20] pourtant, Newton [21] et, plus récemment, Hopwood [22], conclurent à l'âge plus ancien, Villafranchien. Leurs argu-

20. Cfr la discussion, séance du 18 déc. 1912, dans le *Quarterly Journal of the Geol. Soc. of London*, 1913, vol. 69, p. 148.
21. *Ibid.*, p. 151.
22. A. T. Hopwood, *Fossil elephants and man*, dans les *Proceedings of the Geological Association*, Londres, 1935, vol. 46, p. 46-60.

ments invoquent le caractère simien de la mâchoire beaucoup plus prononcé que sur l'individu de Mauer, l'état de minéralisation aussi et la futilité de la distinction entre matériel « roulé » et « non roulé » pour départager les deux faunes. Ni la paléontologie, ni la géologie cependant ne parvenaient à fournir une réponse suffisamment fondée. Une méthode toute moderne d'analyse chimique allait permettre de dater avec plus de précision les pièces du débat. On savait depuis longtemps (depuis les observations de Fourcroy et Vauquelin sans doute, au siècle dernier) que les os enfouis dans le sol se chargent progressivement de fluor prélevé aux eaux souterraines et fixé, à la faveur d'échanges ioniques, sur les molécules d'apatite. Une méthode d'analyse fut proposée par Willard et Winter [23] en 1933, perfectionnée dans la suite par plusieurs savants. En 1947, on suggéra [24] l'utilisation de cette méthode pour tenter une datation relative du matériel « humain » de Piltdown par comparaison avec la faune sûrement Villafranchienne du gravier. En 1950, Oakley et Hoskins [25] publiaient les premiers résultats de leur analyse : à leur grande surprise, le crâne et la mandibule de Piltdown ne contenaient que relativement très peu de fluor, infiniment moins que les dents d'éléphants de la faune pleistocène inférieure. On pouvait donc provisoirement conclure que l'Eoanthrope n'était sûrement pas contemporain de l'étage Villafranchien : au maximum était-il pleistocène moyen, plus exactement du dernier Interglaciaire (Riss-Würm) et peut-être plus jeune encore. Par ailleurs tous les fragments de l'Eoanthrope testés par la nouvelle méthode, y compris les pièces de l'individu II, révélaient la même teneur en fluor, et apparaissaient donc également anciens. L'hypothèse s'écroulait donc définitivement de ceux qui voulaient voir dans la mandibule et les dents de Piltdown les restes d'un individu beaucoup plus primitif, d'un singe fossile amené là secondairement en provenance d'un gisement plus vieux, et fortuitement réenfoui à côté du crâne *sapiens*. La thèse associationniste triomphait donc sur ce point. Mais le brusque rajeunissement de tout le lot rendait du même coup la position absurde ! Au moment où le crâne et la mâchoire semblaient plus que jamais appartenir l'un à l'autre et restituer un être authentique du passé, l'Eoanthrope rajeuni ne pouvait donc plus être l'ancêtre de l'homme moderne : sans descendance, il était de plus sans histoire, puisque les 3 ou 400.000 ans qui l'avaient précédé n'avaient fourni, parmi les centaines de fossiles exhumés, aucune pièce qui pût aider à le comprendre, rien qui l'annonçât, pas le moindre fragment qu'on pût interpréter comme une préparation de l'homme-singe de Piltdown.

23. H. H. Willard et O. B. Winter, *Volumetric Method for determination of fluorine,* dans *Industrial Engineering Chemistry (Analytical Edition),* 1933, vol. 5, p. 7-10.

24. K. P. Oakley, dans *Adv. of Science,* 1948, vol. 5, p. 350.

25. K. P. Oakley et C. R. Hoskins, *New evidence of the antiquity of Piltdown Man,* dans *Nature,* 1950, vol. 165, p. 379-382.

Le fait est là : les pièces de Piltdown sont beaucoup plus récentes qu'on ne le croyait hier. Du coup leur unité devient grotesque et pratiquement insoutenable. Mais les savants sont plus déroutés en réalisant que l'hétérogénéïté est moins acceptable encore ! Faire tout simplement de la mandibule simiesque une mâchoire de singe, c'était jusqu'à présent le comble de l'invraisemblance ; c'est aujourd'hui rigoureuse impossibilité : car les singes ont abandonné l'Europe depuis plus d'un demi-million d'années ; pas un seul fossile n'a été retrouvé sur toute l'étendue et à travers toute l'épaisseur des couches quaternaires [26] : comment admettre la soudaine apparition de cette mandibule dans les graviers du Sussex à la fin des temps glaciaires ? Il ne peut en être question, même à titre d'hypothèse de travail ; ou alors, renonçons à la science et faisons du roman ! A vrai dire, on n'en est pas loin, et du meilleur genre policier : ou plutôt, ce sont toutes les ressources de la science et ses plus modernes techniques que les chercheurs anglais vont lancer aux trousses du faussaire de Piltdown, en révélant bribe par bribe l'incroyable fraude.

L'hypothèse d'une fraude.

Au mois de juillet 1953 [27], pour sortir de l'impasse, J. S. Weiner, du Département d'Anatomie de l'Université d'Oxford, suggère l'hypothèse d'un truquage : puisque aucune solution ne paraît convenir au problème de Piltdown depuis quarante ans qu'on le prend au sérieux, ne serait-ce pas que les paléontologistes ont tort de tenir les fossiles pour authentiques ? N'y aurait-il pas falsification délibérée ? La mâchoire a toujours paru nettement simiesque ; deux raisons extrinsèques interdisaient pourtant d'en faire simplement une mâchoire de singe : l'impossible hasard de sa conjonction avec le crâne, et l'absence d'anthropoïdes fossiles en Angleterre à travers tout le Quaternaire. Mais l'un et l'autre argument s'effondraient si l'on supposait qu'une mandibule de singe moderne avait été amenée là, « plantée » dans le gravier par quelque farceur en mal de célébrité ! La mâchoire n'aurait-elle pas été traitée pour camoufler son allure par trop moderne ? quelque patine habilement appliquée ménagerait peut-être la ressemblance avec les pièces crâniennes, suggérant un même état de fossilisation ? Audacieuse et nouvelle, l'hypothèse de Weiner méritait d'être contrôlée, puisque aussi bien elle fournissait désormais le seul biais d'explication possible.

---

26. Les publications de Owen, Hinton et Schreuder parfois citées à l'encontre de cette affirmation (notamment par Montagu, *op. cit.*) font état de l'existence de macaques et non de singes anthropoïdes et concernent par surcroît les couches Pliocène et Villafranchien supérieur.

27. J. S. Weiner et K. P. Oakley, *The Piltdown fraud : available evidence reviewed,* dans *Amer. Journal of Phys. Anthropol.,* 1954, vol. 12, p. 1-7.

Nouvelles expertises d'antiquité.

Une première difficulté surgissait pourtant à propos de la datation de la mandibule. Si elle était moderne, comme l'hypothèse le supposait provisoirement, il fallait s'attendre à trouver moins de fluor dans la mâchoire que dans le crâne. Or les analyses de 1949, en rajeunissant les pièces de Piltdown, n'avaient pas révélé de différence appréciable dans leur teneur respective en ions fluor. La technique, il faut le reconnaître, était encore à ses débuts; de plus, pour conserver les pièces aussi intactes que possible, on avait à ce moment travaillé sur de très petits échantillons d'os. En 1953, pressé par les circonstances, et mettant à profit des méthodes analytiques mieux affinées, mises au point par C. F. M. Fryd au Département chimique gouvernemental, on préleva des échantillons plus importants des divers fragments de la boîte crânienne, de la mandibule et des dents : les nouveaux dosages confirment la première expertise et la précisent en datant le crâne et le situant dans le Pleistocène récent. Mais ils corrigent les conclusions de 1949 relatives à la mâchoire, la canine et la molaire isolées, reconnues désormais pour rigoureusement modernes.

Une contre-expérience a d'ailleurs magnifiquement confirmé ces résultats : il s'agit du dosage de matières organiques conservées dans les fragments. Une récente étude chimique de Cook et Heizer (1947) a montré que l'azote des matières protéïques d'os préservés dans les mêmes conditions, se perd progressivement et selon un rythme uniforme. Le dosage de l'azote doit donc normalement correspondre inversement aux résultats donnés par l'analyse fluoritique. Une microméthode mise au point par deux savants du Département minéralogique du *British Museum,* J. D. H. Wiseman et A. Foster, et appliquée aux divers fragments de l'Eoanthrope, étaie parfaitement les conclusions de Fryd : tandis que les os du crâne retrouvés à Piltdown ne renferment que 0.6 à 1.4 % d'azote, la mandibule en contient 3.9 %, et un os frais 4.1 % : autant dire que la mandibule est récente elle aussi; les dents suspectes contiennent de 4.2 à 5.1 % d'azote, une molaire de chimpanzé dosée à titre d'exemple 3.2 %, tandis que des dents de cheval pleistocène exhumées du même matériel de Piltdown ne contiennent que 1.2 % et des dents humaines de la même période retrouvées dans le Surrey 0.3 % seulement.

Ajoutons encore qu'un examen au microscope électronique, par J. T. Randall et A. V. W. Martin, décèle des fibres intactes de tissu collagène parfaitement conservées dans la mâchoire, tandis qu'elles ont totalement disparu dans les pièces du crâne [28]. Expression histologique du dosage des matières protéïques, ce résultat lui apporte une confirmation de surcroît.

28. Voir : *The Piltdown bones and « implements »,* dans *Nature,* 1954, vol. 174, p. 61-62.

Les pièces de Piltdown ont enfin retenu l'attention de deux spécialistes attachés au Centre de recherche pour l'énergie atomique, S. H. U. Bowie et C. F. Davidson, qui ont ajouté un test radioactif aux évidences accumulées par ailleurs [29]. On sait que des os ou dents fossiles absorbent des particules radioactives puisées dans le sol ou les eaux de ruissellement, et que l'intensité de la radioactivité est une mesure relative de l'antiquité du fossile. Tandis que les fragments fossiles de Swanscombe, d'âge Pleistocène moyen, sont caractérisés par une radioactivité de 27, les pièces « humaines » de Piltdown ont une radioactivité située entre 0 et 3. ce qui suggère qu'elles datent vraisemblablement de l'Holocène, au maximum en tout cas du Pleistocène supérieur.

Le verdict des anatomistes

Les seuls détails *anatomiques* qui interdisaient de faire de la mâchoire de Piltdown une mandibule de singe étaient le type particulier d'usure des dents, jamais rencontré encore chez un anthropoïde, et l'allure très humaine des racines des molaires, telle que la représentaient du moins les radios de 1913 : car les singes ont normalement de très longues racines. Il fallait donc reconsidérer ces circonstances. L'anatomiste d'Oxford, le professeur Le Gros Clark, présida aux nouveaux examens. Des radiographies furent prises sous divers angles, et révèlent qu'en réalité les racines sont nettement plus profondes qu'on ne pouvait en juger d'après les documents anciens, fort imparfaits : ce sont bel et bien les racines de molaires d'anthropoïdes. L'usure des dents aboutit plus rapidement sans doute chez l'homme à une surface relativement plane ; c'est bien le cas pour la mandibule de Piltdown, mais un examen attentif et le recours à la loupe binoculaire trahit le caractère artificiel de l'abrasion : le champ occlusal est décidément trop plan sur toute son extension, sans réserver les plages habituelles plus entamées au niveau de la dentine plus tendre que l'émail ; ses bords sont anormalement vifs et tranchés ; et cet émail rayé par l'action d'un abrasif est singulièrement éloquent ! Non l'usure ne saurait être spontanée ; elle a été habilement imitée, imparfaitement encore pourtant, car le faussaire a confondu l'obliquité du plan d'abrasion : du fait du surplomb des molaires supérieures, le côté buccal devrait être plus usé que le côté lingual : or, à Piltdown, c'est l'inverse ! Et malgré le décalage temporel de leur éruption, les deux molaires sont également usées...

Quant à la canine, les radios montrent clairement que c'est une dent

29. En attendant la publication complète officielle du British Museum, nous utilisons ici, outre les détails publiés par *Nature* le 10 juillet 1954, l'interview accordée le 2 juillet 1954 par le Prof. Le Gros Clark, les Drs de Beer, Oakley et Weiner, et retransmis par le Home Service de la B.B.C. dans son programme intitulé : *The full extent of the Piltdown hoax*

toute jeune encore, qui vient sans doute d'achever sa percée : l'usure en est fort suspecte aussi, puisqu'au niveau de la couronne le bord lingual a déjà perdu tout son émail, et d'une manière qui n'est ni proprement humaine, ni vraiment simienne. La cavité pulpaire a même été ouverte, truffée de grains minéralisés radio-opaques ; aucune dentine secondaire n'a été apposée, et la partie abrasée de la couronne montre un léger striage qui trahit un abrasif artificiel. Tous ces détails sont nettement visibles sur les radios prises au laboratoire d'Oxford, et rendues publiques. Les anatomistes ont d'ailleurs réalisé la contre-épreuve de leur expertise, en pratiquant eux-mêmes l'abrasion des dents d'une mâchoire inférieure d'orang-outang : ils parviennent à restituer de la sorte un double du fossile de Piltdown, dont les détails de structure, les particularités et les radiographies peuvent lui être parfaitement superposées. Ils sont sûrs aujourd'hui que la mandibule de Piltdown est celle d'un singe récent, sans doute d'un orang, probablement celle d'un individu femelle, subadulte. Ils sont sûrs qu'elle a été intentionnellement « plantée » à Piltdown, importée consciemment d'un territoire vraisemblablement non européen, du S. E. asiatique s'il s'agit réellement d'un pongide comme tout le fait penser. Ils sont sûrs que la pièce a été artificiellement et délibérément préparée pour lui donner un aspect fossile et l'accommoder vaille que vaille aux fragments du crâne humain retrouvé dans les graviers : car — c'est ce qui reste à dire — la mâchoire de Piltdown a été teintée...

Le camouflage.

Parlons d'abord de la canine isolée : dès 1948, Oakley remarquait que la couleur noirâtre de la dent n'était pas due à un dépôt ferrugineux intéressant le tissu en profondeur, mais que sous un revêtement métallique (ainsi s'exprimaient du moins Dawson et Woodward) excessivement ténu, la dentine apparaissait toute blanche, apparemment aussi inaltérée que la dentine de pièces récentes. Le Dr G. I. Claringbull, du Département minéralogique du Musée, vient de montrer qu'en fait le revêtement n'est pas métallique, mais est constitué par une substance tenace, flexible, analogue à de la peinture, insoluble dans les solvants organiques habituels et ne laissant qu'une faible proportion de cendres. Le Dr Werner et Miss Plesters, de la *National Gallery,* prétendent que la dent a été tout simplement peinte, sans doute avec du brun Vandyke [30] ! L'état de la dentine et la nature du colorant ne constituent pas des circonstances atténuantes en face des soupçons qui pèsent sur Piltdown ; ils soulignent le caractère tout moderne de la canine « fossile »...

Quant aux os, ils ont tous une coloration rouge brun, assez uni-

30. Voir *Nature,* 1954, *art. cité.*

forme pour suggérer l'influence des éléments ferrugineux du terrain et avoir plaidé pendant tant d'années en faveur de la mutuelle appartenance des pièces découvertes au premier site. Le frontal du Piltdown II présente la même coloration [31], tandis que l'occipital II qui voudrait lui correspondre est de teinte plutôt gris brun. Le laboratoire gouvernemental qui a analysé toutes ces pièces confirme que la couleur est en tout cas due à la présence d'oxydes de fer : mais tandis que les fragments crâniens sont profondément imprégnés (jusqu'à 8 % de fer), la mandibule n'est teintée que très superficiellement : des prélèvements faits en profondeur livrent des fragments d'os beaucoup plus clairs et ne contenant que 2 à 3 % de fer. Cette différence dans les teneurs est évidemment un argument de plus contre l'association de la mandibule et du crâne, et — par surcroît — contre l'identité des conditions de « fossilisation », de séjour dans le terrain, d'ancienneté et de provenance.

Nous savons par Smith Woodward [32] que les fragments osseux découverts jusqu'au printemps 1912 furent plongés par Dawson dans une solution de bichromate de potasse : dans l'idée du paléontologiste amateur, ce traitement devait consolider les pièces ; mais il a également modifié leur coloration initiale. Des analyses chimiques conduites par M. H. Hey et A. A. Moss au Département minéralogique du Musée, doublées de l'application d'une méthode spectrographique par E. T. Hall, au laboratoire Clarendon de l'Université d'Oxford, confirment la présence de bichromate dans tous les fossiles découverts avant le printemps 1912, antérieurement à la collaboration de Woodward qui en interdit l'usage ; et de fait les pièces découvertes cet été-là et plus tard par Woodward lui-même n'accusent plus de traces de chromate. On ne peut s'attendre à découvrir du bichromate dans la mandibule, exhumée en présence de Woodward au cours de ce même été : les explications et détails donnés par lui ne permettent pas d'imaginer comment pareil traitement au chromate eût été possible après la découverte. Or l'analyse chimique est formelle : la mandibule contient du chromate ! Il ne peut pas s'être accumulé spontanément dans la pièce au cours de son enfouissement : la comparaison des autres fragments trouvés ultérieurement interdit cette supposition. Il faut donc bien suggérer que le traitement au chromate a eu lieu avant l'enfouissement de la mandibule, avec l'intention délibérée de camoufler une mâchoire de singe moderne pour l'associer avec plus de vraisemblance aux fragments crâniens minéralisés.

Quant au crâne de Piltdown, les dosages de fluor et d'azote nous ont

31. Les dosages du fluor et du phosphate ainsi que l'épaisseur des pièces suggèrent pareillement l'appartenance du frontal II aux fragments I plutôt qu'à l'occipital II.

32. A. S. Woodward, *Recent progress in the study of early man,* dans *Reports of the British Association,* 1935, vol. 105, p. 129-142 et *The Earliest Englishman,* Londres, 1948.

dit sa relative antiquité : on pourrait à la rigueur y voir une pièce datant du Pleistocène supérieur, mais il semble plus sage de le considérer comme un ensemble d'éléments sub-fossiles d'âge néolithique. Le crâne lui aussi a été remanié hélas, pour être accordé au gravier où l'on se proposait de le « planter ». Dans la séance du 30 juin 1954 de la *Geological Society,* Oakley révéla le caractère « entièrement artificiel » de la coloration des diverses pièces constituant la calotte de Piltdown. Une analyse aux rayons X, pratiquée par Claringbull et Hey, établit de plus la présence d'apatite et de gypse dans les os du crâne, alors que le gravier de Piltdown et les eaux souterraines des environs, examinées par R. C. Hoather et C. Bloomfield, n'en contiennent strictement pas et n'ont pu provoquer spontanément leur apparition dans le fossile. Les expériences de Hey sur un crâne néolithique ont de plus montré que le gypse est le produit de la transformation partielle de l'os en cours de fossilisation sous l'action d'une solution de sulfate ferrique, utilisée pour donner aux fragments osseux l'aspect du gravier où ils allaient être plantés.

Le décor autour de l'Eoanthrope.

Telle est donc l'histoire et la déchéance de l'Eoanthrope ! Une mâchoire de singe moderne — une femelle subadulte d'orang sans doute — vraisemblablement né et mort à quelques milliers de kilomètres de Piltdown, mandibule habilement abrasée et traitée au chromate avant son enfouissement, une canine inférieure de singe (?) truffée de silice et de quartz et peinte au brun Vandyke, une calotte humaine *sapiens,* probablement néolithique, subfossile et « fossilisée » au sulfate ferrique : toutes ces pièces sont remaniées, plantées intentionnellement dans le gravier ferrugineux d'une ancienne terrasse de l'Ouse, sous l'adroit camouflage qui devait si longtemps nous mystifier. Et le faussaire n'a rien épargné, pas même le décor : car la faune environnante et les artéfacts eux-mêmes retrouvés autour de l'Eoanthrope sont du « décor », une suggestive toile de fond qui allait contribuer à nous abuser. Des analyses spectrographiques et chimiques disent que les éclats — ils peuvent avoir tout âge — ont été traités au chrome ou au fer [33] : sous leur patine très superficielle, la coloration blanche du calcaire brut apparaît. Le fameux fémur d'éléphant est bel et bien taillé sans doute, mais pas précisément par le premier Anglais, comme on voulait le suggérer. Après Breuil, Oakley, dès 1949, avait émis des doutes [34] : c'est que la taille d'un os frais n'est pas chose simple, elle est même virtuellement impossible pour qui ne dispose que de grossiers racloirs de pierre. Mais un examen attentif

33. K. P. Oakley et J. S. Weiner, *Chemical examination of the Piltdown implements,* dans *Nature,* 1953, vol. 172, p. 1110.
34. K. P. Oakley, *Man, the Toolmaker,* Londres, 1949.

révèle sur les facettes les traces d'un couteau d'acier : ce genre de taille implique de toute évidence une technique préhistorique tardive ou franchement récente. Si le faussaire, de surcroît, a utilisé un os fossile (et quel autre fémur d'éléphant pleistocène eût-il trouvé !), son industrie ne fut plus qu'un jeu...

Quant aux fossiles animaux, aux dents de mammifères en particulier, elles constituent — on le sait aujourd'hui — une collection hétéroclite, un assemblage artificiel, dont chaque pièce a son histoire géologique et géochimique propre, et cette hétérogénéité de la faune environnante suffirait à inspirer la méfiance. Divers tests de radioactivité et de dosages chimiques ont de fait justifié ces soupçons : on croit même pouvoir identifier les gisements étrangers d'origine... Tout montre que ces dents proviennent de cavernes calcaires : les seules cavernes connues aujourd'hui et possédant pareille faune se trouvent à Malte et en Sicile...

Réflexions sur un procès.

Nous voilà donc au terme du procès de Piltdown. Le « premier Anglais » a pendant quarante ans intrigué l'anthropologie paléontologique ; il a fait couler des flots d'encre, soulevé d'innombrables discussions, nécessité l'échafaudage de cent hypothèses. Une seule à vrai dire lui convenait, et c'est Weiner en 1953 qui eut le mérite de la formuler : celle d'une énorme supercherie, « un maquillage si totalement éhonté et inexplicable qu'on n'en connaît aucun autre exemple dans l'histoire des découvertes paléontologiques [35] ». Si le mystère demeure entier sur la personnalité du faussaire et ses mobiles — on n'a aucune raison de soupçonner Dawson, moins encore Woodward de l'audacieux et savant truquage — la clarté est désormais totale sur les fragments de Piltdown : ils peuvent être relégués au musée des fraudes archéologiques et y rejoindre la fameuse mâchoire de Moulin-Quignon. On a finement suggéré [36] que leur histoire ajouterait le plus passionnant chapitre à l'ouvrage de Vayson de Pradenne [37], et c'est exact. Car il faut reconnaître que l'habileté du faussaire a de quoi flatter sa vanité : des profanes à l'irritation facile qui n'eussent certainement jamais distingué le pariétal parmi les éclats et le gravier de Piltdown, ont pu s'étonner, sourire, voire se scandaliser pharisaïquement : quarante ans d'étude des fameuses pièces sans que la fraude soit jamais découverte ! Eh non, et les plus réservés parmi les savants qui s'attachèrent au problème de Piltdown seront les derniers à en faire à personne le reproche. Il faut se rappeler d'abord,

35. J. S. Weiner, K. P. Oakley et W. E. Le Gros Clark, *op. cit.*, p. 145.
36. M. R. Sauter, *L'affaire de Piltdown,* dans *Archives Suisses d'Anthropologie Générale,* 1953, vol. 18, p. 193-195.
37. *Les Fraudes en Archéologie Préhistorique,* Paris, 1932.

ainsi que le soulignait W. N. Edwards, conservateur au Musée, en exergue de la publication consacrée à la solution de l'énigme de l'Eoanthrope, le devoir de prudence qui s'impose au curateur d'une collection paléontologique en face des divers examens auxquels on pourrait théoriquement soumettre les pièces qui sont confiées à sa garde. Les analyses chimiques, le traitement aux acides, les prélèvements, les sondages, les préparations de coupes microscopiques, toutes ces méthodes et d'autres encore entraînent des mutilations parfois lourdes et dommageables de pièces fossiles, généralement précieuses et peut-être uniques : on ne s'y résout que pour des motifs très sérieux, de graves soupçons sur l'authenticité par exemple. Rien dans l'histoire de Piltdown ne pouvait, à l'origine, faire naître ces soupçons : Mr Charles Dawson fut un très honorable avocat, intéressé depuis longtemps aux choses de la paléontologie, dont tout interdisait de mettre en doute la bonne foi [38] ; et la collaboration de Sir Arthur Smith Woodward garantissait suffisamment que cette bonne foi n'aît pu être abusée. L'idée même d'une fraude devait raisonnablement être exclue tant qu'une autre hypothèse pouvait rendre compte de toutes les évidences momentanément disponibles. Et ce fut laborieusement le cas pendant une vingtaine d'années. Ce n'est que lorsque les faits nouveaux — de nouvelles découvertes en particulier — firent éclater la définitive incohérence des diverses solutions proposées, que les savants furent autorisés à envisager l'éventualité d'une fraude et à courir le risque des examens que ce contrôle imposait.

Ajoutons enfin qu'en l'occurrence le faussaire s'est montré d'une habileté qui n'a d'égale que son audace : la supercherie et le truquage ont été préparés de mains tellement expertes, que Mr A. T. Marston en refuse aujourd'hui encore non seulement l'évidence objective, mais jusqu'à la possibilité théorique [39]. Il est seul sans doute à s'obstiner dans ce qui fut un ancien et général errement de beaucoup de paléontologistes depuis 1913 : mais cette obstination elle-même, pour déraisonnable qu'elle soit, ne laisse pas de souligner la haute perfection du camouflage obtenu à Piltdown.

Il a fallu quarante années de recherches, de progrès surtout dans les techniques pour exorciser l'ombre du vieil Anglais planant sur les

38. Cet article était écrit et déjà en cours de publication, lorsque nous apprenons que le Curateur du Musée de Hastings, Mr J. Manwaring Baines, vient de reconnaître comme « faux » cinq antiquités prêtées jadis par Dawson au Musée, et vendues ensuite de bonne foi par sa veuve : outils préhistoriques, statuette « romaine »... Un ouvrage en deux volumes, de la main de Dawson et consacré à l'histoire de Hastings, est — en de très larges extraits — le plagiat d'un manuscrit non publié, conservé à la bibliothèque du Musée de Hastings. Ces méthodes moins scrupuleuses font peut-être naître quelque soupçon sur la responsabilité de Dawson dans l'affaire de Piltdown (cfr *Time*, 6 déc. 1954, p. 52).

39. Cfr *Proc. of the Geol. Society of London*, séance du 25 nov. 1953; J. S. Weiner et K. P. Oakley, 1954, *art. cité*; *Nature*, 1954, vol. 174, *art. cité*.

plages du Sussex. Nous avons fait allusion aux analyses modernes qui ont contribué à « classer » l'affaire de Piltdown : on en ignorait le premier mot lors de la découverte, et il y aurait mauvaise grâce à faire aux savants de 1913, et même de 1940, un procès... de carence ! Piveteau écrivait récemment : « Loin de jeter le discrédit sur la science des origines humaines, la solution qu'il a été possible d'apporter à cet irritant problème prouve au contraire que nous disposons maintenant de moyens précis pour nous assurer de l'authenticité d'un fossile [40]... » : et c'est le premier gain positif indiscutable d'une histoire que l'on aurait tort de considérer comme décevante. Pour vérifier l'identité de l'Eoanthrope, les paléontologistes ont été amenés à mettre au point et à appliquer des méthodes de datation et d'analyse rigoureusement nouvelles et qui se sont d'ores et déjà révélées très précises : rappelons les microdosages du fluor et de l'azote protéïque, le calcul de l'intensité radioactive et l'étude au microscope électronique de l'état des fibres collagènes. Les conditions de fossilisation sont désormais mieux connues : on sait l'influence des éléments fer ou chrome qui peuvent intervenir dans les processus de pétrification, le mode de formation de gypse à partir d'apatite sous l'action de sulfate ferrique. L'anatomie et la morphologie ont gagné en finesse de diagnostic et sûreté de détermination, spécialement dans tout le domaine de l'odontologie fossile : les types d'abrasion et d'usure ont été précisés, tant pour l'émail que pour la dentine. Il n'est pas jusqu'à l'outillage préhistorique qui n'ait point bénéficié de la supercherie de Piltdown. A tous ces niveaux, les techniques se sont affinées et sortent victorieuses : car ce sont bien les techniques scientifiques seules qui, humbles et tenaces, ont triomphé de l'énigme et fini par faire la lumière totale sur l'insoluble problème de l'Eoanthrope.

Dans le domaine de l'anatomie comparée et de la paléontologie générale, les principes eux-mêmes ont été fortifiés et apparaissent aujourd'hui plus intangibles : le principe des corrélations en particulier, en dépit des amendements qu'il a dû subir depuis l'époque où Cuvier le formula, garde toute sa valeur : on ne peut certes contester que ce soit un trait de la nature vivante que la production d'une multitude de dispositions pour rien, cette « fertilité en combinaisons imprévues » dont parlait Boule, mais Piveteau remarquait à ce propos que cette exubérance se manifeste toujours à l'intérieur de limites bien définies, et demeure dans les bornes prescrites par les conditions nécessaires de l'existence. L'inauthenticité de l'Eoanthrope le confirme une nouvelle fois.

Piltdown et l'évolution humaine.

Quels sont les retentissements de l'affaire sur les hypothèses et théories concernant l'évolution de l'homme ?

40. J. Piveteau, 1954, *art. cité.*

Après avoir jeté en pâture à leurs lecteurs les détails du « scandale » de Piltdown, c'est la question qu'ont posée pas mal de journalistes en quête de sensation; un certain nombre d'auteurs aussi, plus sérieusement préoccupés de l'histoire de notre race, mais pressés de souligner la fragilité des hypothèses scientifiques modernes relatives à l'évolution. C'est la question que nous devons nous poser à notre tour, sereinement pourtant et désireux seulement d'interroger la valeur objective de l'évidence paléontologique nouvellement refondue. Nous avons dit dès le début de cette étude qu'il était inexact de présenter l'Eoanthrope comme une pièce maîtresse de la conception moderne de l'évolution humaine; nous dirions volontiers qu'il était peut-être un de ses plus francs ennemis : c'est en effet en se fondant sur le crâne de Piltdown — alors considéré comme authentique — qu'on avait pu défendre avec succès la présence des formes *présapiens* ou *protosapiens* dès les plus anciennes couches du Pleistocène. Ce fut la constante objection des adversaires d'une évolution. La calotte de l'Eoanthrope rajeunie jusqu'au Néolithique, cette conception et l'objection qu'elle soulève ne se trouvent pas forcément détruites : mais deux remarques s'imposent :

D'abord, l'antiquité des *sapiens* n'est plus actuellement suggérée que par des pièces tout de même notablement plus récentes. Tandis que le premier Anglais prétendait avoir vu l'aurore de l'humanité (c'est bien le sens du jeu de mot : *Eoanthropus dawsoni*!) et voulait accuser quelque 600.000 ans d'âge, les plus respectables prétendants sont aujourd'hui les fossiles de Fontéchevade et de Swanscombe. De toute la série des pièces invoquées en effet, seuls ces deux fragments semblent pouvoir être retenus au bénéfice d'une construction vraiment scientifique. Les autres témoins sont trop incertains (dans leur date ou leur morphologie) ou ont été carrément rajeunis jusqu'à une époque trop récente, tel le fossile de Galley Hill [41] : ils ne peuvent être raisonnablement pris en considération. Or le fossile de Swanscombe, le plus ancien des deux que nous puissions retenir, est sans doute vieux de quelque 100.000 ans au moins [42] : les estimations les plus généreuses ne lui accordent jamais au delà de 275.000 ans [43]. C'est dire assez que l'évidence des *sapiens* à la base du Quaternaire, antérieurement à l'apparition des Pithécantrophes de Chine et de Java ne se peut donc plus soutenir. Tout au plus devrions-nous reconnaître une éventuelle antécédence du *protosapiens* sur le Néandertal.

Nous disons « tout au plus » : en effet — c'est la seconde remarque d'importance, et Piveteau la formule avec pertinence — il n'est pas

41. K. P. Oakley et M. F. A. Montagu, *A reconsideration of the Galley Hill skeleton,* dans *Bull. of the British Museum (Nat. Hist.), Geol. ser.,* 1949, vol. 1, p. 27-46.

42. K. P. Oakley, *Swanscombe man,* dans *Proc. of the Geol. Assoc.,* 1952, vol. 63, p. 271-300.

43. F. E. Zeuner, *The Pleistocene Period,* Londres, 1945.

impossible que la conception même du *protosapiens* doive être repensée dans la mesure même où les pièces qui désormais l'étayent (Swanscombe et Fontéchevade) ont été jadis interprétées à la lumière de Piltdown. La déchéance de l'Eoanthrope de Piltdown ne renforce donc aucunement — au contraire — l'hypothèse de l'antiquité du *sapiens* : son plus ancien témoin s'est défilé, et sa défection pourrait ébranler l'assurance des deux autres !

Il ne faut d'ailleurs pas perdre de vue que le fossile de Swanscombe nous est très imparfaitement connu : il est représenté par un occipital et un pariétal gauche. Si excellemment conservés et précisément articulés qu'ils soient, ces deux os constituent deux pièces craniennes fragmentaires et isolées, sur lesquelles on aurait tort d'échafauder des théories trop concluantes. Les anthropologistes anglais, qui se sont récemment occupés du problème [44], relèvent d'ailleurs sur le fossile de Swanscombe nombre de caractères fort peu modernes qui le rapprochent davantage du crâne de Steinheim (d'âge géologique tout voisin d'ailleurs). Peu importe ici le détail technique de toute cette discussion. On se rend compte du moins — et c'est ce qui compte ici — que le petit nombre des témoins *pré-* ou *proto-sapiens* cités, leur jeunesse relative, leur caractère défectueux, la pauvre évidence qu'ils offrent et la perte du Piltdown qui voulait bien jusqu'à hier pallier tant de carences, sont autant de raisons de manifester la plus grande réserve en face du fameux problème de l'antiquité de l'homme moderne : les conclusions que l'on peut tirer actuellement de l'examen des pièces *présapiens* aujourd'hui en notre possession sont plus hésitantes que jamais. Certains auteurs peu familiarisés avec la paléontologie humaine, rétifs pour diverses raisons aux perspectives évolutionnistes de la science du XX^e^ siècle, ont accueilli parfois avec quelque faveur empressée l'hypothèse de l'ancienneté du *sapiens*, comme si pareille construction dispensait de faire leur place aux Néandertals et aux Pithécanthropes et justifiait un certain fixisme au niveau du groupe humain. Tout ce qu'on vient de dire rend cette hypothèse moins assurée que jamais, et — en attendant une nouvelle évidence — la construction qu'on voudrait y édifier sera désespérément fragile.

Louvain. Edouard Boné, S. J.

---

44. W. E. Le Gros Clark, *General features of the Swanscombe skull bones*, dans *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1938, vol. 68, p. 58-60 et G. M. Morant, *The form of the Swanscombe skull*, *ibid.*, p. 67-97.

L'Organisation Internationale de l'Apostolat des Laïcs

Depuis quelques années, on assiste à un développement considérable de l'organisation internationale dans tous les domaines et particulièrement, pour ce qui nous intéresse ici, dans le domaine de l'apostolat des laïcs. La grande étape paraît être le Congrès mondial pour l'Apostolat des laïcs d'octobre 1951. Ce que nous voulons donc retracer c'est le développement des institutions à partir de ce congrès. Nous allons voir que ce développement se fait dans deux lignes différentes : l'une qui aboutit à la Conférence des Organisations Internationales Catholiques (*O.I.C.*), l'autre au Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs.

Formation des Organisations Internationales Catholiques

Déjà avant la guerre de 1914, avaient été constituées des organisations internationales catholiques (Dames de Charité, Sociétés de Saint Vincent de Paul, Protection de la jeune fille, Ligues féminines) et d'autres s'étaient formées après la guerre (Pax Romana en 1921, l'Apostolat de la mer en 1922, la Caritas catholica en 1924...). L'Union catholique d'études internationales, qui avait son siège à Fribourg, était en liaison avec la Société des Nations depuis 1924. A partir de 1927, s'organisent des contacts annuels entre les délégués des organisations internationales sous le nom de Conférence des présidents; en 1927, il y avait onze organisations représentées. Jusqu'à la guerre de 1939, de nouvelles organisations internationales se constituent et entrent en contact avec cette Conférence des présidents.

Les contacts annuels entre les organisations furent interrompus de 1939 à 1946. C'est après cette dernière guerre, et particulièrement à partir de 1948, que les internationales catholiques se multiplient et s'organisent (Problème social, Enfance, Jeunesse, Hommes, Universités catholiques). En 1950, on compte 28 organisations catholiques internationales; et au Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs en octobre 1951, 38 de ces organisations étaient représentées [1]. Parallèlement à ce développement des organisations internationales et sur l'initiative de l'Action catholique italienne, est organisé à Rome un Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs qui sera, nous le verrons dans la suite, à l'origine d'un organisme permanent.

Le Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs [2]

Ce Congrès eut lieu à Rome du 7 au 14 octobre 1951 : il fut organisé par les soins de l'Action catholique italienne. Dès la fin de l'Année sainte, il fut préparé par un comité d'organisation qui se réunit les 18 et 19 décembre 1950. Y furent invités des délégués des organisations nationales d'Action catholique (74 pays y étaient représentés) et des organisations internationales catholiques (38 organi-

1. *Guide des Organisations Internationales Catholiques,* publié sous les auspices du Comité central de l'Année Sainte, Rome, 1950.

2. Concernant le Congrès mondial, voir les *Actes du premier Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs (7-14 oct. 1951),* deux volumes édités par le Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, Rome, 1952. Pour le Discours de Pie XII, voir la *N.R.Th.,* 1951, p. 1091 s.; la *Doc. cath.,* 1951, col. 1497-1504; *A.A.S.,* 1951, p. 784-792. Voir aussi *Cahier d'Action catholique* (Montréal), déc. 1951, p. 113-133; *L'Activité du Saint-Siège en 1951,* Rome, 1952, p. 446-448 et p. 116.

sations). L'avocat Vittorio Veronese, président de l'Action catholique italienne, fut secrétaire général du congrès. Le Pape Pie XII y fit un discours où il s'adressa non seulement aux organisations d'Action catholique proprement dites, mais aux congrégations mariales et à toutes les catégories de fidèles qui cherchent à avoir dans leur profession un rôle apostolique. Il insista spécialement sur l'apostolat de tous les fidèles dans le domaine de leur profession (ouvriers, enseignants, médecins, juristes, hommes d'Etat).

Les grands thèmes du Congrès étaient : le monde d'aujourd'hui et l'apostolat des laïcs; les fondements doctrinaux de l'apostolat des laïcs; la formation des laïcs à l'apostolat; pour un ordre social chrétien; et enfin la présence des catholiques dans la vie internationale. Il y eut de nombreux carrefours sur des thèmes particuliers.

Au Congrès mondial, deux tendances se sont manifestées : l'une centralisatrice qui s'orientait vers un organisme directeur de l'apostolat des laïcs dans le monde entier; l'autre, plus respectueuse des diversités, qui souhaitait simplement des rencontres en congrès des organisations nationales et internationales. Cette dernière tendance a triomphé en principe, et aucun organisme directeur central n'a été constitué. Mais le 23 janvier 1952, Pie XII constituait le *Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs* [3]. Ce comité est en principe un centre d'étude. C'est le secrétariat du Comité qui a été chargé d'en élaborer les statuts. Le projet de statuts est actuellement examiné par le Saint-Siège pour recevoir son approbation. Vittorio Veronese, qui a été remplacé par le professeur Gedda à la présidence de l'Action catholique italienne, a été nommé secrétaire de ce Comité. Ajoutons que ce Comité est assisté d'une *Commission ecclésiastique* présidée par le Cardinal Pizzardo [4].

C'est sur l'initiative de ce Comité permanent que s'est organisée la première *rencontre africaine pour l'apostolat des laïcs,* rencontre internationale des dirigeants de l'Action catholique africaine, qui eut lieu du 8 au 13 décembre 1953 à Kisubi dans l'Ouganda. Cette rencontre s'est d'ailleurs limitée pratiquement à l'Est africain britannique; elle a eu pour thèmes : éducation, famille, formation des cadres, travail et relèvement social. A l'occasion de cette rencontre, Monseigneur Montini a adressé une lettre à l'archevêque de Rubaga [5]. Cette rencontre témoigne de l'existence réelle, quoique récente, d'un apostolat laïc africain qui en est d'ailleurs encore à la phase des mouvements de jeunesse (mouvement scout, Cœur Vaillant, *J.O.C.* africaine [6]). Ce laïcat africain est suscité et soutenu par des mouvements de laïcat missionnaire qui se sont entendus pour fonder à

---

3. Concernant la fondation du Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, voir *La Croix,* du 24 janvier 1952 (d'après A.F.P.); *L'Osservatore Romano* (édition française) du 1er février 1952. Voir aussi dans *L'Actualité Religieuse* du 1er avril 1953 (p. 34) un interview de Vittorio Veronese.

4. Le Cardinal Pizzardo avait déjà été nommé par Pie XI président d'un *Office central de l'Action catholique,* constitué le 28 mars 1938 (Cfr *L'Osservatore Romano* du 2 avril 1938; *Actes de Pie XI,* t. XVIII, p. 143; Cardini, *Azione Cattolica,* dans l'*Enciclopedia cattolica,* t. II, col. 594); mais cet office central de l'Action catholique qui était un centre de documentation sur l'Action catholique à travers le monde, avait cessé d'exister en 1939. Au moment du Congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, le cardinal Pizzardo était président d'une institution nommée *Actio catholica* (cfr *Actes du Congrès,* t. I, p. 113).

5. Lettre de Mgr Montini, décembre 1953.

6. Concernant le laïcat en Afrique et la rencontre africaine, voir trois articles de *L'Actualité religieuse dans le monde* : dans le numéro 18, p. 13 à 21, *Le laïcat en Afrique noire*; dans le numéro 19, p. 14-15, *Pour la première fois en Afrique s'est tenu à Kisubi un congrès de l'apostolat des laïcs*; dans le numéro 20, p. 3-5, *Les promesses de l'Eglise en Afrique,* par le Dr Aujoulat.

Rome en 1950 un Secrétariat international du laïcat missionnaire qui coordonnait, en fin 1953, treize mouvements de laïcat missionnaire [7].

*
* *

Si les Actions catholiques nationales qui sont sous la dépendance des épiscopats nationaux n'ont que peu de contact entre elles, par contre les contacts entre les organisations internationales catholiques ont marché vers la centralisation par la transformation de l'ancienne Conférence des présidents en la *Conférence des Organisations Internationales Catholiques* (Conférence des *O.I.C.*) [8], qui n'est plus une réunion amicale de présidents, mais un organisme permanent et officiel de collaboration entre les organisations; son but est de coordonner, mais non d'unifier. Cette transformation eut lieu à la session de mars 1953, à Rome; il y avait 31 organisations membres et 11 organisations invitées. L'assemblée mit au point et vota le 10 mars 1953 les statuts en 11 articles et le règlement intérieur de l'Organisation. Ces statuts furent approuvés par le Saint-Siège le 25 juin 1953 [9]. A la session annuelle, l'assemblée générale élit un Comité de continuité qui assure le fonctionnement de la Conférence entre les sessions. Les moyens d'action de la Conférence sont le Secrétariat permanent installé à Fribourg (Suisse), le Centre d'Information des *O.I.C.* établi à Genève, qui est chargé de suivre les activités et les réunions des Nations Unies, le Centre catholique de coordination pour les relations avec l'UNESCO établi à Paris et enfin le Centre de liaison entre les *O.I.C.* et les missions, établi à Rome.

Dans sa lettre à l'occasion de la réunion à Rome de la Conférence des O.I.C., Monseigneur Montini dit qu'il faut d'une part que les catholiques soient présents au sein des organisations internationales officielles, qu'ils y apportent leur compétence professionnelle et leur dévouement, et que d'autre part ils doivent avoir aussi à cœur d'accroître la vitalité des organisations internationales catholiques, afin d'affirmer et de faire prévaloir si possible les positions chrétiennes. Il souhaite enfin que des relations étroites et fructueuses unissent la Conférence des *O.I.C.* avec le Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs [10].

La présence des catholiques dans les organisations internationales comme l'*O.N.U.* (créé le 24-11-45) et surtout l'*UNESCO* (créé le 4-11-46) est donc une des préoccupations de Pie XII. Présence des catholiques dans les organisations neutres et action des organisations internationales catholiques auprès de ces organisations. Le Saint-Siège en tant que tel ne fait pas partie de l'*O.N.U.* ni de l'*UNESCO,* mais il a un observateur permanent auprès de l'*UNESCO* depuis 1952. Nous venons de parler des deux centres qui maintiennent une liaison entre la

---

7. Voir dans *L'Actualité religieuse,* n° 23, p. 7, *Le deuxième congrès du laïcat missionnaire.*

8. Au sujet de la Conférence des *O.I.C.* voir : Les lettres de Mgr Montini à l'occasion de la session annuelle de la Conférence des *O.I.C.* de mars 1953 à Rome (*Doc. cath.,* 1953, col. 397-400) et de mars 1954 à Paris (*Ibid.,* 1954, col. 499-501). La *Doc. cath.* publie à la suite de cette seconde lettre une liste des *O.I.C.* avec leur adresse. Deux chroniques de *L'Actualité religieuse dans le monde* : dans le n° 1, p. 5-6 : *les O.I.C. se réunissent à Rome*; dans le n° 25, p. 6 : *31 O.I.C. se rencontrent à Paris.* Le compte rendu de la réunion de Rome, dans *La Croix* du 17 mars 1953. La communication de M. la Cour de Grandmaison au congrès de Pax Christi en août 1953 : *l'organisation des catholiques sur le plan international facteur de paix* (*Doc. cath.,* 1953, col. 1441-1446).

9. Les statuts de la Conférence des *O.I.C.,* quoique approuvés par le Saint-Siège, n'ont pas été publiés.

10. Lettre de Mgr Montini de mars 1953; *Doc. cath.,* 1953, col. 397-400.

Conférence des *O.I.C.* d'une part, et l'*O.N.U.* et l'*UNESCO* d'autre part. Enfin, sept des *O.I.C.* ont un statut consultatif auprès de l'*UNESCO* (Pax Romana, les Organisations féminines, les Jeunesses féminines, le service social, l'Enfance, la *J.O.C.*, le Mouvement fraternel entre les races et les peuples). Parmi les activités de l'*UNESCO* auxquelles la conférence des *O.I.C.* s'intéresse particulièrement, signalons le problème de l'éducation de base[11].

Pour soutenir le développement de ces organismes internationaux, Pie XII, au cours de l'audience accordée à Monseigneur Montini, le 28 octobre 1953, a approuvé les statuts (en 8 articles) d'une *Fondation Pie XII pour l'apostolat des laïcs*[12], instituée à la Cité du Vatican, dotée de la personnalité juridique et destinée à gérer les biens qui lui seront dévolus en vue de promouvoir les œuvres internationales catholiques de l'apostolat des laïcs. La Secrétairerie d'Etat, qui en approuvera le règlement, sera chargée de veiller sur son administration. Le soutien financier qui est prévu sera au service du Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, de la Conférence des *O.I.C.* et des différentes *O.I.C.* On ne sait pas encore dans quelle mesure la charité des chrétiens sera sollicitée dans ce but comme elle l'est pour les œuvres missionnaires par exemple.

*
* *

Une des impressions qui se dégage de cette histoire, c'est que le développement de l'organisation internationale de l'apostolat des laïcs est quelque chose de fondamental et qui ne fera que croître dans l'avenir, car il est lié au développement général de l'organisation internationale qui s'élabore actuellement sur tous les plans.

Si ce développement est certain, par contre il se fait d'une manière assez tâtonnante. Diverses tendances se font jour : les uns (*A.C.J.F.*) insistent surtout sur la présence des catholiques dans les organisations neutres, d'autres sur l'existence d'Organisations catholiques présentes à l'UNESCO. Sur un autre plan, les uns veulent une organisation très centralisée, les autres simplement des contacts et des échanges, et ces deux tendances s'affrontent à tous les échelons. Enfin les relations entre les deux organismes essentiels (la Conférence des *O.I.C.* et le Comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs) sont encore mal définies.

Ce développement est le fruit d'une interaction entre diverses initiatives (par exemple, le Congrès mondial est le fruit d'une initiative de l'Action catholique italienne) et les directives pontificales (ainsi, la constitution du Comité permanent des congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs). D'ailleurs toute cette organisation reste encore assez officieuse dans l'Eglise (l'*Annuario Pontificio* de 1954 n'en parle absolument pas). Les statuts du Comité permanent des congrès ne sont pas encore approuvés par le Saint-Siège. En principe, c'est de la Congrégation du Concile qui est chargée des associations de laïcs, que devraient relever ces organisations; en fait, c'est la Secrétairerie d'Etat pour les affaires ordinaires qui s'occupe de toutes ces questions. Le rôle du cardinal Pizzardo, qui préside la Commission ecclésiastique attachée au comité permanent des Congrès internationaux pour l'apostolat des laïcs, ne paraît pas nettement précisé. Tout cela montre que cette organisation n'est pas encore bien fixée, que le pape désire la contrôler de près et qu'il ne veut pas lui donner prématurément une structure définitive.

R. D'IZARNY,
Docteur en théologie.

---

11. Maurice Queguiner, *Education de base.* Préoccupation catholique et initiative de l'*UNESCO*, édité par le *Centre catholique de coordination auprès de l'UNESCO*, 1953.

12. Statut de la Fondation Pie XII, dans *A.A.S.*, du 16 décembre 1953, p. 821. Voir aussi la note de M. Noirot, dans *L'Ami de clergé* du 15 avril 1954, p. 232.

NOTE CANONIQUE

La messe de minuit à Noël dans les communautés religieuses

L'on a discuté, depuis la publication du Code, sur la portée exacte du § 3 du canon 821, qui concède, sous certaines conditions, la faculté de célébrer la messe de minuit à Noël.

Une réponse du Président de la Commission d'Interprétation, en date du 5 mars 1954 (Num. Prot. 1/54), a mis fin à ces discussions.

Rappelons le texte des §§ 2 et 3 du canon 821 :

« § 2. La nuit de la Nativité du Seigneur, seule la messe conventuelle ou la messe paroissiale peut commencer à minuit et aucune autre sauf indult apostolique.

» § 3. Toutefois, dans les maisons religieuses ou pieuses ayant un oratoire avec la faculté de garder la très sainte Eucharistie, la nuit de la Nativité du Seigneur, un même prêtre peut dire les trois messes rituelles, ou, en observant ce qui doit être observé, une seule messe qui vaudra pour l'accomplissement du précepte par tous les assistants, et distribuer la sainte communion à ceux qui la demandent. »

Le § 2 ne fait que reproduire le droit antérieur au Code. Cependant on ne rencontre pas dans les auteurs de l'époque les termes de messe conventuelle et de messe paroissiale. Gasparri parlait de messe conventuelle ou solennelle, l'opposant aux messes privées[1]. Il reconnaissait d'autre part que de nombreuses églises de France, par exemple, avaient obtenu l'indult apostolique permettant de célébrer trois messes à minuit au lieu d'une seule. Même dans les églises où il n'y avait pas de service choral, on pouvait chanter une messe à minuit. Le droit en vigueur à ce moment ne permettait pas aux fidèles de communier à cette messe de minuit.

A cette loi générale, une concession « motu proprio » de S. Pie X, notifiée par un décret du Saint-Office du 1er août 1907, vint déroger, « pour stimuler la piété des fidèles et exciter en eux la reconnaissance pour le mystère ineffable de l'Incarnation du Verbe ». « Dans tous et chacun des monastères de moniales soumis à la clôture, dans les autres Instituts religieux, dans les maisons pies, dans les séminaires de clercs ayant un oratoire public ou privé où l'on gardait le Saint-Sacrement » on pourrait dorénavant célébrer à minuit les trois messes rituelles de Noël, ou une seule; tous les assistants auraient la faculté de communier à cette messe de minuit et de satisfaire au précepte du jour de fête[2]. Le § 3 du canon 821 indique en des termes équivalents les bénéficiaires de la faculté : « les maisons religieuses ou pies ayant un oratoire avec la faculté de garder la très sainte Eucharistie ».

Les commentateurs du Motu proprio ont souligné à l'époque l'importance de la concession et montré, dans l'intention même du Souverain Pontife, les motifs de l'interpréter largement[3].

Cependant, c'est dans un sens plutôt restrictif, que le 26 novembre 1908, le Saint-Office résolvait deux doutes posés sur l'application du Motu proprio du 1er août 1907 :

1. L'indult comporte-t-il la faculté de célébrer les trois messes ou une seule-

---

1. P. Gasparri, *Tractatus canonicus de SSma Eucharistia,* I, n. 111.
2. *C.I.C. Fontes,* IV, n. 1284.
3. Vermeersch, *Periodica,* t. III, p. 169. — *N.R.Th.,* 1907, p. 654.

ment, selon les circonstances, *même les portes des oratoires restant ouvertes?* Rép. : *Non.*

2. L'indult concédé pour les oratoires peut-il être étendu *aux églises* des religieux, destinées à l'usage public des fidèles?

Rép. : Non, tout en tenant compte cependant du privilège des religieux de célébrer à minuit [4].

Commentant cette réponse du Saint-Office, le P. Besson, tout en y voyant une restriction de la faculté précédente, estimait que dans les oratoires il n'était pas interdit d'admettre à titre privé des personnes du dehors : voisins, amis, parents d'élèves. Il trouvait deux sens possibles à la réponse au second doute. Les religieux qui ont une église publique pourront continuer à jouir du privilège d'y célébrer à minuit *une* messe solennelle ou conventuelle. Les portes seront ouvertes pour tout qui voudra y participer. Cependant les assistants ne pourront communier. Ou bien, les religieux, même s'ils ne peuvent se servir de la faculté concédée par le Motu proprio de 1907 pour le service public dans leur église, pourront, *ianuis clausis,* y célébrer pour la communauté et admettre privément des étrangers [5].

Après la publication du Code, les commentaires du canon 821, §§ 2 et 3, se sont fréquemment inspiré des réponses du Saint-Office du 26 novembre 1908 pour déclarer que dans les églises et les oratoires des communautés religieuses on ne pouvait célébrer la messe de minuit à Noël que *ianuis clausis.* Mais ces mêmes auteurs permettent l'admission de quelques personnes étrangères à la communauté [6].

Toutefois, dès le début, l'on fit remarquer que le texte du canon 821, § 3, ne comportait pas les restrictions du décret de 1908. Si le Code avait voulu retenir cette interprétation, il aurait pu la formuler en deux mots, parmi les conditions d'application du privilège : *ianuis clausis.* Dans une argumentation solide, le Professeur W. Grosam exposa cette manière de voir dès 1922 [7].

Maroto non plus ne trouvait aucune limitation dans les termes du c. 821, § 3 [8].

Eichmann-Mörsdorf déclare expressément que les étrangers peuvent être admis dans les oratoires des communautés [9].

Le P. Cappello estime « que la clausule *ianuis clausis* qui se rencontre en certains décrets et chez les auteurs n'est plus requise, ou au moins doit être entendue de façon plus bénigne, comme p. ex. de la seule porte principale [10] ».

L'application du c. 821, § 3 sans restriction aucune est désormais certaine. Le doute suivant avait été soumis à la Commission d'interprétation :

« Est-ce qu'après la promulgation du Code de droit canonique, la déclaration du Saint-Office du 26 novembre 1908 ad 1[m] reste toujours valable pour ce qui concerne l'usage de la faculté autorisée par le canon 821, § 3; et « quatenus affirmative », est-ce que cela implique l'exclusion des étrangers à l'assistance à la messe de minuit à Noël? »

---

4. *A.A.S.,* I, 1909, p. 146. — *C.I.C. Fontes,* IV, n. 1285.

5. *N.R.Th.,* 1909, p. 295. Dans le même sens, voir le commentaire du P. Vermeersch, *Periodica,* IV, p. 311.

6. Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici,* II, 7[e] édit., 1954, n. 97. — Van Hove, *Tractatus de SS[mo] Eucharistia,* 2[e] édit., p. 344; *Traité de droit canonique,* publié par R. Naz, t. II, n. 117. — *The Irish Ecclesiastical Record,* 1953, p. 427 qui cependant déniait aussi toute probabilité intrinsèque et extrinsèque à l'opinion suivant laquelle (Schaefer, *De religiosis*[4], n. 1223) la faculté ne serait plus affectée de limitation.

7. *Theologische Praktische Quartalschrift,* 1922, p. 284-292.

8. *Apollinaris,* 1930, p. 452.

9. *Kirchenrecht,* II, 7[e] édit., 1953, p. 48, n. 2.

10. *De Sacramentis,* I, 5[e] édit., n. 743. — Regatillo, *Ius Sacramentarium,* I, n° 189, reproduit cette opinion du P. Cappello.

Estimant probablement la chose trop claire en elle-même pour faire l'objet d'une réponse officiellement promulguée aux *Acta Apostolicae Sedis,* feu le cardinal Massimo Massimi a répondu en date du 5 mars 1954 : « On ne voit pas comment on peut soutenir que dans les fonctions sacrées dont parle le canon prénommé on ne pourrait pas admettre les étrangers et encore plus qu'on ne devrait pas tenir les portes ouvertes, puisque d'une telle défense il n'y a aucune trace dans le même canon, qui règle cette matière ».

Le sens obvie de cette réponse est le suivant : la faculté accordée par le c. 821, § 3 n'est plus affectée de la restriction apportée, par le décret du Saint-Office du 26 novembre 1908 ad 1um.

On se rappelle que dans sa réponse ad 2um le même décret interdisait d'étendre aux églises publiques des religieux la faveur concédée aux oratoires, en tenant compte cependant du privilège des religieux de célébrer à minuit.

Cette seconde partie au moins du décret de 1908 resterait-elle en vigueur?

Nous ne le pensons pas et voici pourquoi :

Le c. 821, § 3 emploie le mot « oratorium » sans distinction. Donc, d'après l'interprétation récente, l'on peut recevoir des étrangers à la messe de Noël, aussi bien dans un oratoire public que dans un oratoire semi-public. Or, en pratique, comme en droit, les notions d'église et d'oratoire public sont très connexes (cfr le c. 1191; le c. 497, § 2 qui prévoit pour toute communauté de religieux clercs le droit d'avoir une église *ou* un oratoire public). Si on voulait maintenir l'interdiction du décret du 26 novembre 1908 ad 2um l'on arriverait à cette conclusion assez inattendue qu'une communauté de religieux clercs, n'ayant pas d'autre endroit de culte pour ses membres qu'un oratoire public ou une église, pourrait dans le premier cas, mais non dans le second, accueillir à la messe de minuit à Noël tous les fidèles qui se présenteraient [11].

Que si cette communauté de religieux clercs avait à la fois un oratoire semi-public pour ses exercices habituels de piété et une église publique, elle pourrait recevoir pour la messe de minuit dans son oratoire les fidèles du dehors, mais, si, pour une plus grande solennité de l'office (usage des orgues, etc.), le Supérieur décidait de faire célébrer la messe de communauté (non conventuelle au sens strict), à l'église, on devrait alors fermer les portes de cette église aux étrangers. Nouvelle conclusion non moins inattendue que la précédente!

L'interprétation coutumière, établie dès après le décret de 1908, permettait de recevoir dans les églises publiques des religieux pour la messe de minuit certains fidèles : élèves, amis, invités. Mais sans souligner ici ce que ces restrictions pouvaient avoir de factice dans la pratique, n'est-il pas tout à fait dans la ligne de la décision récente de considérer comme périmée la réponse ad 2um du décret du 20 novembre 1908 aussi bien que la réponse ad 1um?

Nous conclurons donc que s'il y a une raison de favoriser la piété des fidèles en la nuit de Noël, l'on peut célébrer dans les églises publiques des religieux, soit une messe solennelle, soit, selon la coutume en fait existante à divers endroits, semble-t-il [12], les trois messes rituelles. Il est évidemment souhaitable que le Supérieur religieux tienne compte des circonstances locales, s'entendant à l'amiable avec le curé, pour que la célébration solennelle de la nuit de Noël à l'église paroissiale n'ait pas à souffrir de ce qui se fera dans l'église publique des religieux.

E. Bergh, S. J.

---

11. Voir dans le même sens l'argumentation de Matthaeus Conte a Coronata, *De Sacramentis,* p. 202.

12. *The Irish Ecclesiastical Record,* 1954, p. 428.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Le Message pontifical de Noël 1954 : la coexistence des peuples non dans la crainte, ni l'erreur, mais dans la vérité. — (*L'Osservatore Romano,* 3-4 janvier 1955. *La Doc. cath.,* 1955, col. 65-78, d'après la traduction du service de presse du Vatican).

Le message de Noël 1954 est d'une exceptionnelle gravité. C'est d'abord un examen de conscience auquel sont invités tous les peuples des deux blocs se partageant le monde actuel. C'est ensuite un appel à tous les hommes de bonne volonté, où qu'ils soient, à s'unir dans la vérité pour travailler à la paix du monde.

S.S. Pie XII, en ce seizième message de Noël, note que la divine Providence semble avoir eu le dessein de lui confier « la mission particulière de contribuer à reconduire l'humanité, par une action patiente et presque épuisante, sur les sentiers de la paix ».

Aux amertumes sans nom des années sanglantes, a succédé la « guerre froide », qui paraissait plutôt une trêve incertaine. On semble en être arrivé maintenant, après des efforts laborieux, et généreux d'ailleurs, à la « paix froide », fort distante encore de l'idéal de cordialité, de sincérité et de clarté qui règne autour de la crèche du Rédempteur.

« Qu'entend-on, en effet, dans le monde de la politique, par paix froide, sinon la pure coexistence de divers peuples, entretenue par la crainte mutuelle et la désillusion réciproque? Or, il est clair que la simple coexistence ne mérite pas le nom de paix, telle que la tradition chrétienne, formée à l'école des esprits supérieurs d'un Augustin et d'un Thomas d'Aquin, a appris à la définir : *tranquillitas ordinis.* La paix froide n'est qu'un calme provisoire, dont la durée est conditionnée par le sentiment instable de la crainte et le calcul fluctuant des forces présentes; elle n'a rien de l'« ordre » juste, lequel suppose une série de rapports convergeant vers un but commun juste et droit. Et comme, de plus, elle exclut tout lien d'ordre spirituel entre les peuples coexistant dans la juxtaposition, la paix froide est bien loin de celle qu'a prêchée et voulue le divin Maître; celle-ci est fondée sur l'union des esprits dans la même vérité et dans la charité, et saint Paul la définit *pax Dei* : une paix qui engage avant tout les intelligences et les cœurs (*Phil.,* IV, 7) et s'exprime en une harmonieuse collaboration dans tous les domaines de la vie, sans en exclure le domaine politique, social et économique. »

Voici annoncés le plan et le but du message :

« Nous nous proposons d'examiner en particulier les insuffisances de cette paix froide, afin que, de son vide et de son incertaine durée, naisse impérieux, chez les dirigeants des peuples et chez ceux qui peuvent exercer quelque influence en ce domaine, le désir de la changer au plus tôt en une vraie paix; et celle-ci est, en fait, le Christ même. En effet, si la paix est ordre et si l'ordre est unité, le Christ est le seul qui puisse et veuille unir les esprits humains dans la vérité et dans l'amour. »

I. LA COEXISTENCE DANS LA CRAINTE

« L'impression commune, née de la simple observation des faits, est que le principal fondement, sur lequel s'appuie l'actuelle situation de calme relatif, c'est la crainte. Chacun des camps, entre lesquels se divise la famille humaine, tolère que l'autre existe, parce qu'il ne veut pas périr lui-même. Evitant ainsi le risque fatal, les deux groupes n'ont pas de vie commune, mais coexistent. Ce n'est pas l'état de guerre; ce n'est pas pour autant la paix : c'est un calme froid. En chacun des deux camps règne la crainte obsédante de la puissance militaire et économique de l'autre; chez l'un et l'autre l'appréhension est vive pour les effets catastrophiques des toutes dernières armes. Avec une attention pleine d'angoisse, chacun suit le développement technique des armements de l'autre et ses capacités de production économique, tandis qu'il confie à sa propre propagande le soin de tirer parti de la crainte de l'autre, en renforçant et étendant ce sentiment. Sur le terrain concret de la politique, il semble qu'on ne fasse plus confiance par ailleurs aux principes, rationnels ou moraux, emportés après tant de désillusions par une vague profonde de scepticisme.

» L'absurdité la plus manifeste, qui résulte d'un si lamentable état de choses, est la suivante : la pratique politique actuelle, tout en redoutant la guerre comme la catastrophe suprême, lui conserve tout son crédit, comme si elle était l'unique expédient pour subsister et l'unique régulatrice des rapports internationaux. En un certain sens, on se confie en ce qu'on abhorre par-dessus tout.

» Mais une telle pratique politique a induit beaucoup d'esprits, parmi les gouvernants eux-mêmes, à reviser tout le problème de la paix et de la guerre, et à se demander sincèrement si, pour se préserver de la guerre et garantir la paix, on ne devrait pas chercher en des régions plus hautes et plus humaines que celles qui sont exclusivement dominées par la terreur. En sorte que s'est accru le nombre de ceux qui se révoltent à l'idée d'être obligés de se contenter de la pure coexistence — renonçant à des rapports plus vitaux avec l'autre camp — et d'être contraints à vivre tous les jours de leur existence dans une atmosphère de crainte épuisante. Ainsi en sont-ils venus à considérer le problème de la paix et de la guerre comme un fait de responsabilité supérieure et chrétienne devant Dieu et devant la loi morale. Il est certain que même cette nouvelle manière de considérer le problème comporte l'élément « crainte », comme frein à la guerre et stimulant à la paix; mais il s'agit là de la crainte salutaire de Dieu, qui défend et garantit l'ordre moral, et donc, comme l'enseigne le Psalmiste (*Ps.*, CX, 10), du commencement de la sagesse.

» Le problème, porté à ce niveau plus élevé et seul digne de créatures raisonnables, a fait réapparaître nettement l'absurdité de la doctrine qui a régné dans les écoles politiques de ces dernières décades, à savoir que la guerre est une des nombreuses formes admises de l'action politique, l'issue nécessaire, et quasi naturelle, des incurables dissensions entre deux pays; que la guerre est donc un fait étranger à toute responsabilité morale. Absurde et inadmissible est également apparu le principe, lui aussi longtemps reçu, selon lequel l'homme d'Etat qui déclare une guerre serait seulement sujet, s'il la perd, à se voir reprocher une erreur politique, mais ne pourrait en aucun cas être accusé de faute morale et de crime pour n'avoir pas, alors qu'il le pouvait, conservé la paix. »

Le Pape fait remarquer que c'est précisément le manque de conscience des règles de la moralité en fait de guerre qui a rendu vains ses efforts en 1939; tandis que la tragique expérience du conflit et son appel de Noël 1944 : « guerre à la guerre », ont orienté les hommes politiques vers la reconnaissance de la doctrine de l'Eglise sur la guerre juste et injuste. Il faut accentuer ce mouvement de retour à la saine raison et à la moralité.

« Pour délivrer le monde de l'angoissant cauchemar, il n'y a pas, dans les circonstances présentes, d'autre moyen que de recourir à la crainte de Dieu;

celle-ci n'abaisse pas celui qui s'y livre; elle le préserve au contraire de l'infamie du crime affreux qu'est la guerre non imposée. Et qui pourrait s'étonner de ce que la paix et la guerre apparaissent dès lors étroitement liées à la vérité religieuse? Toute la réalité est de Dieu : c'est précisément dans le fait de détacher la réalité de ce qui est son principe et sa fin, que réside la racine de tout mal.

» De là découle aussi avec évidence qu'un effort ou une propagande pacifistes, provenant de ceux qui nient toute foi en Dieu, sont toujours très douteux et incapables d'atténuer ou d'éliminer le sentiment de crainte angoissée, si même ils ne sont pas menés à dessein comme un expédient pour provoquer un effet tactique d'excitation et de confusion.

» La coexistence actuelle dans la crainte n'a ainsi que deux perspectives devant elle : ou elle s'élèvera jusqu'à une coexistence dans la crainte de Dieu, et de là à une vie en commun dans la vraie paix, inspirée et contrôlée par Son ordre moral; ou bien elle se contractera toujours davantage dans une glaciale paralysie de la vie internationale, dont les graves dangers sont prévisibles dès maintenant. En effet, freiner longtemps la naturelle expansion de la vie des peuples pourrait finalement conduire ceux-ci à l'issue désespérée que justement l'on veut éviter : la guerre. Aucun peuple, au surplus, ne supporterait indéfiniment la course aux armements sans en ressentir des effets désastreux dans son développement économique normal. Vains seraient les accords eux-mêmes tendant à imposer une limitation des armements. Là où manquerait la base morale de la crainte de Dieu, ces accords, s'ils étaient jamais conclus, deviendraient source de nouvelle et réciproque défiance. »

II. LA COEXISTENCE DANS L'ERREUR

La véritable concorde des peuples est menacée par certaines conceptions erronées qui se rencontrent, sous des formes très différentes d'ailleurs, dans les deux camps. Le message pontifical dénonce deux de ces erreurs : la valeur rédemptrice de l'économie, le regain d'un nationalisme étroit qui fait courir, à l'Europe notamment, les plus grands risques.

A. *Conception erronée de la valeur de l'économie.*

L'économie, avec tout ce qu'elle entraîne de progrès technique et de développement des relations, a certes réalisé une grande œuvre. Mais on ne peut se laisser fasciner par son importance et attendre d'elle des solutions qui dépassent son domaine.

« Dans l'erreur d'une telle confiance accordée à l'économie moderne se rencontrent encore une fois les deux parties entre lesquelles se divise le monde d'aujourd'hui. Dans l'une de celles-ci, on enseigne que, si l'homme a fait preuve de tant de puissance pour créer le merveilleux complexe technico-économique dont il est fier aujourd'hui, il aura aussi la capacité d'organiser la libération de la vie humaine de toutes les privations et de tous les maux dont elle souffre, et d'opérer ainsi une sorte d'autorédemption. De l'autre côté, au contraire, on voit se répandre la conception selon laquelle il faut attendre de l'économie — et en particulier d'une de ses formes spécifiques qui est le libre échange — la solution du problème de la paix. » Les événements ont montré l'inanité de cet espoir.

Si même en matière de liberté économique l'on trouve dans les deux camps des conceptions et réalisations très différentes, c'est surtout dans la manière d'envisager les fondements mêmes de la vie que les idées s'opposent diamétralement sans que le facteur purement économique puisse fournir un élément de salut.

« Bien plus, s'il existe — comme il est vrai — des rapports de cause à effet entre le monde moral et le monde économique, ils doivent être ordonnés de telle sorte qu'on attribue le primat au monde moral : c'est à lui qu'il appartient de pénétrer de son esprit, avec autorité, même l'économie sociale. Si cette hiérarchie est ainsi établie et qu'on fait en sorte qu'elle soit réellement observée, l'économie elle-même affermira, selon ses moyens, le monde moral, renforçant les fondements spirituels et les forces de la paix. »

Il faut noter en outre que l'exaltation économique d'une nation entraîne presque nécessairement les rivalités et les ressentiments des peuples voisins et détruit dès lors l'équilibre.

« Mais, laissant de côté cette considération particulière, il faut se persuader que les relations économiques entre les nations seront d'autant plus des facteurs de paix qu'elles obéiront davantage aux règles du droit naturel, qu'elles s'inspireront de la charité, auront égard aux autres peuples et seront source d'entr'aide. Dans les rapports, même seulement économiques, entre les hommes, rien, soyons-en sûrs, ne se produit par soi-même, comme c'est le cas dans la nature, sujette à des lois nécessaires; mais tout, en substance, dépend de l'esprit. Seul l'esprit, image de Dieu et exécuteur de ses desseins, peut établir sur la terre ordre et harmonie, et il y parviendra, dans la mesure où il se fera interprète fidèle et instrument docile de l'unique Sauveur Jésus-Christ, qui est lui-même Paix. »

B. *Conception erronée d'une politique nationaliste.*

L'autre erreur dénoncée par le Pape est celle d'une politique nationaliste : « Tandis que l'une des parties fonde sa forte cohésion interne sur une idée fausse qui va jusqu'à léser les droits primaires humains et divins, mais qui se révèle efficace, l'autre, oubliant qu'elle possède déjà en elle une idée vraie et qui a fait ses preuves avec succès dans le passé, semble au contraire s'orienter vers des principes politiques qui sont de toute évidence destructeurs de son unité. »

Le message pontifical aborde ici la question d'une plus large unification de l'Europe. Dans la décade qui a suivi la guerre, il semblait qu'un grand pas allait être fait dans ce sens en partant des conditions naturelles de la vie des peuples de l'Europe. On était persuadé qu'elle trouverait facilement en elle-même l'idée animatrice de son unité. Mais voici qu'en ces tout derniers temps il semble que « la haute politique s'oriente à nouveau vers un type d'Etat nationaliste, fermé sur lui-même, concentrant ses forces et instable dans le choix de ses alliances, qui, de ce fait, n'est pas moins pernicieux que celui qui fut en honneur au siècle dernier.

» On a trop vite oublié l'énorme accumulation de sacrifices de vies et de biens extorqués par ce type d'Etat, ainsi que les charges économiques et spirituelles écrasantes qu'il imposait. Mais le fond de l'erreur consiste à confondre la vie nationale au sens propre avec la politique nationaliste : la première, droit et gloire d'un peuple, peut et doit être développée; la seconde, source de maux infinis, ne sera jamais assez rejetée. La vie nationale est, de sa nature, l'ensemble actif de toutes les valeurs de civilisation qui sont propres à un groupe déterminé, le caractérisent et constituent comme le lien de son unité spirituelle. Elle enrichit en même temps, par sa contribution propre, la culture de toute l'humanité. Dans son essence, par conséquent, la vie nationale est quelque chose de non politique; c'est si vrai que, comme le démontrent l'histoire et l'expérience, elle peut se développer côte à côte avec d'autres, au sein d'un même Etat, comme elle peut aussi s'étendre au delà des frontières politiques de celui-ci. La vie nationale ne devint un principe dissolvant pour la communauté des peuples que lorsqu'elle commença à être exploitée comme moyen pour des fins politiques, à savoir quand l'Etat dominateur et centralisateur fit de la nationalité la base

de sa force d'expansion. On eut alors l'Etat nationaliste, germe de rivalités et source de discordes. »

Le Pape fait remarquer que même si l'Etat nationaliste isolé ne s'avère plus un danger militaire ou économique pour les autres, « son dynamisme..., même exprimé par des sentiments plus que manifesté par des actes, choque également les esprits, alimente la méfiance et le soupçon dans les alliances, et il empêche la compréhension réciproque et par suite la collaboration loyale et l'aide mutuelle, ni plus ni moins que s'il était appuyé sur une effective puissance ».

Qu'est-ce qui pourrait dans ces conditions remplir le rôle de lien commun entre les Etats pour la défense comme pour le progrès de la civilisation? L'union dans l'aversion pour tout ce qui est attentatoire à la liberté n'est qu'un point de vue négatif. Il faut le dépasser par une conception positive et absolue : « L'amour de la liberté voulue par Dieu et en accord avec les exigences du bien général, ou bien l'idéal du droit naturel comme base d'organisation de l'Etat et des Etats. Seules ces idées spirituelles et d'autres semblables, que déjà depuis de nombreux siècles s'est acquis la tradition de l'Europe chrétienne, peuvent soutenir la comparaison; elles pourraient même l'emporter, dans la mesure où elles seraient vivifiées, sur l'idée fausse, mais concrète et puissante, qui assure apparemment, et non sans le secours de la violence, la cohésion de l'autre groupe : l'idée d'un paradis terrestre, réalisable dès que pourrait s'instaurer une forme déterminée d'organisation sociale. Pour illusoire qu'elle soit, cette idée réussit à créer, au moins extérieurement, une unité compacte et dure, et à être acceptée par des masses incompétentes; elle sait entraîner ses adeptes à l'action et les vouer au sacrifice. La même idée, au sein de la formation politique qui l'exprime, donne aux dirigeants une forte puissance de séduction et aux membres l'audace de pénétrer comme avant-garde jusque dans les rangs de l'autre camp. »

Une politique nationaliste a affaibli l'Europe. Ses exemples ne sont sans doute pas étrangers aux explosions de nationalisme chez des peuples considérés jusqu'ici comme coloniaux et que l'Europe aurait pu guider progressivement vers l'autonomie politique.

Quoi qu'il en soit des erreurs passées, « ce qui doit demeurer et qui sans aucun doute demeurera, c'est l'Europe véritable, c'est-à-dire cet ensemble de toutes les valeurs spirituelles et civiles que l'Occident a accumulées en puisant aux richesses de chacune des nations qui le composent, pour les répandre dans le monde entier. L'Europe, selon les dispositions de la divine Providence, pourra être encore génératrice et dispensatrice de ces valeurs, si elle sait reprendre conscience de son caractère spirituel propre et renoncer à la divinisation de la puissance. De même que, dans le passé, les sources de sa force et de sa culture furent éminemment chrétiennes, elle devra, si elle veut retrouver la base et le lien de son unité et de sa vraie grandeur, se décider à revenir à Dieu et aux idéals chrétiens. »

Les responsabilités historiques ou présentes retombent sur les deux groupes qui s'affrontent actuellement. Les hommes de bonne volonté des deux camps doivent délivrer l'humanité de l'ivresse de la puissance pour la ramener à la contemplation de la faiblesse dont Dieu a voulu se revêtir pour sauver le monde.

III. LA COEXISTENCE DANS LA VÉRITÉ

« Encore qu'il soit triste de noter que la présente scission de la famille humaine s'est produite à l'origine entre les hommes qui connaissaient et adoraient le même Sauveur Jésus-Christ, il Nous paraît néanmoins justifié d'avoir confiance qu'en ce nom même on puisse encore jeter un pont de paix entre les rives opposées et rétablir le lien commun douloureusement brisé. »

Seule une coexistence dans la vérité peut conduire l'humanité à la paix. Les

régimes sociaux actuels ne seront pas les principaux artisans de cette œuvre : « En effet, tandis que l'une des deux parties s'efforce encore dans une large mesure, consciemment ou non, de préserver le droit naturel, le système en vigueur dans l'autre s'est complètement détaché de cette base. Qu'un surnaturalisme unilatéral ne veuille point faire cas de semblable attitude sous prétexte que nous vivons dans le monde de la rédemption et sommes soustraits de ce fait à l'ordre de la nature, ou bien qu'on prétende reconnaître comme « vérité historique » le caractère collectiviste de ce système, en ce sens qu'il correspond lui aussi au vouloir divin, ce sont là erreurs auxquelles un catholique ne peut en aucun cas souscrire. La voie droite est toute autre. Dans les deux camps ils sont millions ceux qui ont conservé, d'une façon plus ou moins vive, l'empreinte du Christ ; ils devraient, au même titre que les croyants fidèles et fervents, être appelés à travailler ensemble pour rénover la base d'unité de la famille humaine. Il est vrai que, dans l'une des parties, la voix des hommes, qui sont résolument pour la vérité, pour l'amour, pour l'esprit, est étouffée par la pression des pouvoirs publics, et que, de l'autre côté, il y a trop de timidité à proclamer bien haut les bons désirs. Mais c'est le devoir de la politique d'unification d'encourager les uns et de se faire l'écho des autres. Surtout du côté où ce n'est pas un délit de s'opposer à l'erreur, les hommes d'Etat devraient posséder une plus grande confiance en eux-mêmes ; et ils devraient montrer aux autres un plus ferme courage pour dénoncer les menées des forces obscures qui tendent encore à instaurer des hégémonies de puissance, et une sagesse plus active pour conserver et accroître les rangs des hommes de bonne volonté, — et d'abord des croyants en Dieu, — que la cause de la paix compte partout en grand nombre. Ce serait certainement une politique erronée d'unification — sinon une vraie trahison — que de sacrifier des minorités ethniques à des intérêts nationalistes, minorités que sont privées de la force pour défendre leurs biens suprêmes, leur foi et leur culture chrétiennes. Ceux qui agiraient ainsi ne seraient pas dignes de confiance et ne se conduiraient pas honnêtement si, ensuite, dans les cas où l'exigerait leur intérêt, ils invoquaient les valeurs de la religion et le respect du droit. »

Il est d'autres ouvriers peu qualifiés pour travailler « au pont » de l'unité humaine ; les sceptiques, plus ou moins teintés de matérialisme, qui ramènent à des réactions physiques ou considèrent comme des pures idéologies les valeurs spirituelles les plus augustes ; ceux qui rejettent les vérités absolues et n'acceptent pas d'obligations morales dans la vie sociale. Ils ont déjà exercé un rôle néfaste dans le passé et ont préparé un climat favorable à la dictature et à l'oppression. Ils continuent leur action pernicieuse, entravant l'œuvre de pacification sociale et politique entreprise, sous l'inspiration chrétienne, par ceux qui veulent faire triompher les solutions chrétiennes dans la vie publique. Ils estiment que l'homme moderne doit se glorifier de n'être lié à aucun monde spirituel et dénigrent dès lors la sécurité du chrétien dans la possession de la vérité.

« Ce ne sont certes pas de tels hommes qui peuvent construire le pont de la vérité et la commune base spirituelle : il faut au contraire s'attendre à ce qu'à l'occasion ils ne trouvent pas indécent de sympathiser avec le faux système de l'autre bord, acceptant même le risque d'être rejetés par lui, si momentanément il devait triompher.

» Et donc, en attendant avec confiance en la divine clémence que le pont spirituel et chrétien, déjà existant en quelque mesure entre les deux rives, acquière une stabilité plus grande et plus efficace, Nous voudrions exhorter en premier lieu les chrétiens des pays où l'on goûte encore le don divin de la paix à faire tout leur possible pour hâter l'heure de son universel rétablissement. Qu'ils se persuadent avant tout que, si la vérité qu'ils possèdent demeurait enfermée en eux, comme un objet de contemplation en vue d'une jouissance spirituelle, elle ne servirait pas la cause de la paix : la vérité doit être vécue, communiquée,

appliquée dans tous les domaines de la vie. Car la vérité, spécialement la vérité chrétienne, est un talent que Dieu met entre les mains de ses serviteurs, afin que, par leurs entreprises, il porte des fruits pour le salut commun. A tous ceux qui possèdent la vérité, Nous voudrions demander, avant que ne le fasse le Juge éternel, s'ils ont fait fructifier ce talent, en sorte de mériter l'invitation du Seigneur à entrer dans la joie de sa paix. Combien, peut-être même parmi les prêtres et les laïques catholiques, devraient éprouver le remords d'avoir au contraire enterré dans leur propre cœur ce talent et d'autres biens spirituels, à cause de leur indolence ou de leur insensibilité pour les misères humaines! Ils se rendraient particulièrement coupables s'ils toléraient que le peuple restât presque sans pasteurs, tandis que l'ennemi de Dieu, se servant de sa puissante organisation, fait des ravages dans les âmes insuffisamment assurées dans la vérité. Prêtres et laïques seraient de même responsables si le peuple ne recevait pas de la charité chrétienne, d'une manière tangible, l'aide active que prescrit la volonté divine. Ils ne rempliraient pas davantage leur devoir, ces prêtres et laïques qui fermeraient volontairement les yeux et la bouche sur les injustices sociales dont ils sont témoins, donnant ainsi occasion à d'injustes attaques contre la capacité d'action sociale du christianisme et contre l'efficacité de la doctrine sociale de l'Eglise, qui, grâce à Dieu, en a donné de si nombreuses et manifestes preuves durant même ces dernières décades. Si cela arrivait, ils porteraient, eux aussi, la responsabilité du fait que des groupes de jeunes, et jusqu'à des pasteurs d'âmes, se laissent parfois entraîner à des radicalismes et à des progressismes erronés.

» Plus graves encore seraient les conséquences qu'aurait pour l'ordre social et même politique la conduite des chrétiens — qu'ils soient de condition élevée ou humble et plus ou moins favorisés par la fortune — qui ne se résoudraient pas à reconnaître et à observer leurs obligations sociales dans la gestion de leurs affaires économiques. Quiconque n'est pas prêt à subordonner au bien-être général, dans une juste mesure, l'usage des biens privés — qu'il le fasse librement, en suivant la voix de sa conscience, ou encore au moyen de formes organisées de caractère public, — contribue, pour ce qui dépend de lui, à empêcher l'indispensable prépondérance de l'initiative et de la responsabilité personnelles dans la vie sociale.

» Dans les systèmes démocratiques, on peut facilement tomber dans cette erreur, quand l'intérêt individuel est placé sous la protection des organisations collectives ou de parti, auxquelles on demande de protéger la somme des intérêts individuels au lieu de promouvoir le bien de tous : de cette façon, l'économie tombe facilement sous l'emprise de forces anonymes qui la dominent politiquement. »

Le Souverain Pontife termine son message en exprimant sa reconnaissance à la divine Bonté de lui avoir permis, une fois encore, d'indiquer au monde, avec une sollicitude de Père, la route du vrai bien.

E. B.

S. CONGREGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation de l'ouvrage de Marc Oraison, « Vie chrétienne et problèmes de la sexualité », Paris, Lethielleux, 1952. — (Décret des 3 avril 1953-3 janvier 1955. — *L'Osservatore Romano*, 7-8 janvier 1955).

On avait appris déjà officieusement que cet ouvrage avait été retiré du commerce. D'après le commentaire de *L'Osservatore Romano* que nous citons, la publication du décret de mise à l'index, retardée jusqu'à présent, est apparue

nécessaire parce que, malgré des comptes rendus sévères, le livre continuait à être cité et recommandé sans les réserves qui s'imposent.

On peut distinguer dans cet ouvrage deux problèmes différents. L'auteur cherche d'abord à expliquer historiquement les anomalies et les déviations de l'instinctivité sexuelle. Partant de la correspondance frappante qui existe entre les constatations de la psychologie profonde d'aujourd'hui et la révélation de la chute originelle, il suppose au début de l'humanité un refus du plan divin, acte d'indépendance orgueilleuse, mais portant sur l'usage de la puissance d'engendrer : l'homme, d'une manière que nous ne pouvons guère imaginer, aurait voulu exercer par lui-même ou en vue de sa réalisation personnelle, ce pouvoir grisant. Des pages suggestives mettent en relief l'importance fondamentale de la fonction d'amour dans l'équilibre personnel. Que cependant cet élément du psychisme humain ait été désorganisé davantage par la faute, on peut, semble-t-il, le comprendre même sans recourir à cette hypothèse d'un acte d'orgueil de procréateur.

Le second problème étudié dans ce livre tient presque toute la place. C'est celui du jugement moral à porter sur les désordres de l'instinctivité sexuelle et du traitement psychologique à leur appliquer. Adoptant les *descriptions* freudiennes de la sexualité, non seulement l'auteur définit l'affectivité sexuelle comme un « dynamisme central » et « l'un des éléments principaux de notre marche vers notre destin réel », mais encore il la déclare pratiquement *pathologique* en raison de la chute originelle et d'une évolution si laborieuse en chaque individu au cours de l'enfance et de l'adolescence, que l'équilibre obtenu restera, au mieux, très relatif.

C'est en ce point précis que s'insère la présente condamnation, comme l'explique le commentaire de *L'Osservatore Romano*. Nous référant à ce commentaire, qui tient à reconnaître les bonnes intentions et le zèle de l'écrivain, nous nous bornerons en ce résumé aux éléments qui ont motivé la mise à l'index et dont l'œuvre entière, il faut l'avouer, devrait être soigneusement décantée pour que deviennent utilisables les nombreuses données intéressantes et fécondes qu'elle renferme.

Proprement pathologique dans l'ensemble des individus, l'instinctivité sexuelle enlève très souvent, selon l'auteur, aux actions qu'elle affecte, leur caractère pleinement « humain ». Ce serait là une acquisition de la psychologie profonde, à laquelle la théologie morale devrait adapter ses conceptions. Non qu'elle soit invitée à relâcher la sévérité des lois de la morale sexuelle. Au contraire. Mais en renforçant ses affirmations dans l'objectif, elle devrait étendre beaucoup plus désormais le domaine de l'irresponsabilité subjective. Ces vues sont appuyées de quatre observations approfondies, où l'auteur propose un diagnostic moral subjectif, indique le traitement qu'il a appliqué en conséquence et les résultats obtenus.

Face à ces données spéculatives et cliniques sur l'instinctivité sexuelle, l'auteur décrit une notion très exigeante du péché mortel. Prenant position devant l'éternité et engageant tout l'avenir de l'homme, le péché grave serait un acte extrêmement « solennel » qui lui paraît nécessairement très rare, du moins dans le domaine de la sexualité, où la liberté ne jouerait que trop affaiblie. « Sur ce terrain, écrit-il, à priori et jusqu'à présomption grave du contraire, la responsabilité morale n'est pas totale ni la faute pleinement formelle. Quand on est en présence d'une faute commise, l'attitude de véritable justice, étant donné le complexe humain, est de croire d'abord à une faiblesse, c'est-à-dire à la faute formellement vénielle, bien que matériellement mortelle » (p. 195). Il n'y aurait faute grave que si l'homme acceptait délibérément l'anormalité elle-même dont il souffre et où il tombe.

Ce que nous venons de dire permet de comprendre comment le commentaire

de *L'Osservatore Romano* reproche à ce livre de se tromper sur les éléments de l'acte humain, d'exagérer l'extension du volontaire imparfait, de restreindre la liberté d'exécution, d'accentuer avec excès la distinction entre l'aspect objectif et l'aspect subjectif de l'obligation morale, de faciliter avec exagération l'accès à la communion sans confession préalable.

Du point de vue théologique, la culpabilité humaine n'est pas un sujet dont on puisse traiter sans tenir compte de l'enseignement traditionnel de l'Eglise. La conception qu'on s'en fera influera toute la doctrine de la Rédemption et de la justification, toute la pratique sacramentaire. Certes la science actuelle voit plus distinctement les ressorts secrets de l'instinctivité, spécialement sexuelle. Elle constate plus nettement les cas proprement anormaux et peut indiquer une thérapeutique adaptée. Mais l'enseignement chrétien connaît depuis toujours le péché originel, la concupiscence, la faiblesse déplorable de l'homme. Malgré cela, il ne permet pas de dire que le péché subjectivement grave soit « rare », puisque l'homme y tombe non seulement en raison d'un entraînement passionné, mais aussi à cause de sa négligence à chercher Dieu, à prier, à se former le jugement et la volonté, à éviter les occasions. La doctrine traditionnelle maintient la persistance, même après la chute originelle et dans l'ordre concret, de la liberté et de la responsabilité humaines.

Affirmer systématiquement l'état pathologique de la sexualité, au point que la responsabilité grave en ce domaine ne soit que rarement engagée, c'est pratiquement interpréter les conditions subjectives du péché mortel — connaissance, advertance, consentement libre — sans tenir compte de l'enseignement révélé de la Bible et de l'Eglise. Cela ne revient évidemment pas à nier que l'anormalité pathologique existe et que dans certains cas, à vérifier soigneusement, la responsabilité subjective soit atténuée ou même supprimée. Il ne faudrait pas oublier non plus d'autres facteurs d'irresponsabilité, comme l'ignorance et l'influence sociale, qui en certains milieux peuvent atténuer beaucoup la culpabilité personnelle, sans qu'on ait pour cela le droit de déclarer l'homme lui-même irresponsable en vertu de la nature de sa sexualité blessée.

R. Carpentier, S. J.

S. CONGREGATION DES RITES

Célébration de la vigile pascale. — (Décret du 15 janvier 1955. — *L'Osservatore Romano,* 16 janvier 1955).

Ce décret proroge pour un an le décret du 12 janvier 1952, qui donnait aux Ordinaires, pour trois ans, la faculté de permettre la célébration de la vigile solennelle de Pâques. Voir la *N.R.Th.*, 1951, p. 409-416 et 1952, p. 306-316.

E. B.

Bibliographie

THEOLOGIE POSITIVE

A. Quacquarelli. — *Il De Praescriptione Haereticorum di Tertulliano nella Polemica giansenista di Pietro Tamburini.* Bari, Adriatica Editrice, 1953, 22 × 14 cm., 196 p. Prix : 1500 lires.

Cette courte monographie étudie l'usage que fit des Pères de l'Eglise, un des coryphées du jansénisme italien au XVIII[e] siècle, Pierre Tamburini. Plus que Justin et Origène qu'il ne connaissait d'ailleurs que superficiellement, c'est Tertullien qu'il utilisa dans ses polémiques antiecclésiastiques, et surtout le *De praescriptione haereticorum* auquel il consacra son *Analisi del libro delle prescrizione di Tertulliano* (1781). Le choix de cet auteur n'est pas sans raison. Délaissé jusqu'à la Renaissance, Tertullien connut par la suite la popularité, et, chose curieuse, tous les polémistes, catholiques, protestants et jansénistes s'en servirent avec une égale aisance pour alimenter leurs controverses. La position ambiguë de l'Africain dans la Tradition catholique y était sans doute pour quelque chose ainsi que la vigueur et l'originalité de ses argumentations. Pour ce qui est de Tamburini et de ses interprétations de Tertullien, il est loin de la sérénité critique de maints de ses prédécesseurs, y compris les jansénistes français de Port-Royal comme Le Nain de Tillemont et autres. Il appartient au siècle de la raison et son herméneutique n'est que trop faussée par ses idées et théories préconçues. Installé comme il est dans sa position intermédiaire entre l'Eglise qu'il rejette selon la conception catholique et les adversaires déclarés de l'Eglise auxquels il lui répugne de se joindre, Tertullien n'est pour lui qu'un « prétexte pour justifier sa propre vision qu'il a de l'Eglise à travers les principes du jansénisme » (p. 187). Pauvre exégèse à la vérité, et qui ne peut faire ranger Tamburini parmi les véritables interprètes des Pères !

Ch. Martin, S. J.

St. Gregory of Nyssa. — *The Lord's Prayer. The Beatitudes.* Edit. H. C. Graef. Coll. Ancient Christian Writers, 18. Londres, Longmans, Green and C° ; Westminster (Mar.), The Newman Press, 1954, 22 × 14 cm., VI-210 p. Prix : 25 sh.

En ce temps où la personnalité littéraire et ascétique de saint Grégoire de Nysse est portée à l'avant-plan de l'actualité, tant par la reprise de l'édition critique de ses œuvres, entamée dès 1921 par W. Jaeger et ses collaborateurs, que par la parution d'une série d'excellents travaux sur sa doctrine, ascétique et mystique en particulier (Daniélou, Leys, Merki, etc.), la publication, en traduction anglaise, des deux séries d'homélies du même saint sur l'Oraison dominicale (cinq homélies) et sur les Béatitudes (huit homélies) ne peut être que saluée avec plaisir. D'une allure beaucoup moins doctrinale et mystique que d'autres œuvres de Grégoire de Nysse (telle la *Vita Moysis*), ces deux recueils, tout en mettant l'accent sur le côté moral et pratique, ne sont pas démunis d'intérêt ascétique ou théologique. L'on retrouvera chez eux par exemple le thème de l'âme, miroir où se reflète l'image de Dieu, et le troisième sermon sur l'Oraison dominicale est célèbre par son allusion très claire à la procession du Saint-Esprit *ab utroque, etiam a Filio,* passage d'une authenticité bien assurée malgré les suspicions de K. Holl. La seule chose que l'on regrettera c'est que la traduction n'ait pu être établie que sur des textes vieillis : l'édition de Krabinger (1840) pour le commentaire sur l'Oraison dominicale et même l'édition parisienne de 1638 pour celui sur les Béatitudes. On n'en appréciera que d'au-

tant plus l'importance de l'édition critique en cours en souhaitant que les *Ancient Christian Writers* puissent en profiter lorsqu'une réédition de ce dix-huitième volume sera rendue nécessaire. Ch. Martin, S. J.

E. Beck, O.S.B. — *Ephraems Reden über den Glauben.* Ihr theologischer Lehrgehalt und ihr geschichtlicher Rahmen. Coll. Studia Anselmiana, fasc. XXXIII. Rome, Herder, 1953, 24 × 17 cm., VIII-132 p.

Cette troisième étude de dom Beck sur l'œuvre de saint Ephrem (cfr *N.R.Th.*, 1951, p. 992 et 1952, p. 203), est établie comme les précédentes sur le principe de l'examen d'une œuvre bien déterminée du saint, avec traduction aussi proche que possible de l'original, analyse et commentaire fouillés du contenu doctrinal. L'objet aujourd'hui traité, disséqué vaudrait-il mieux dire, est le groupe des six discours en prose rythmée sur la Foi que l'édition syriaque-latine d'Assemani reproduit, une fois n'est pas coutume, d'une façon présentable, en son tome III, pp. 164-204, d'après le *Vatic. syr. 117.* Parmi les plus importantes corrections que dom Beck apporte à cette édition, sur la foi d'un manuscrit bien plus ancien, le *Br. Mus. Addit. 12.266* du sixième siècle, on signalera la division du texte en six discours au lieu des trois qu'on trouve chez Assemani. Ces discours sur la Foi sont riches en théologie, et comme, à l'instar des Hymnes du même nom, ils combattent l'arianisme, mais moins exclusivement qu'elles, l'effort de dom Beck s'est centré, pour une part importante, sur la signification des termes philosophiques, par lesquels ces réalités, ainsi que les réalités christologiques, sont exprimées, en particulier celui de *qnômâ,* expression que le mot *hypostasis* permet peut-être d'exprimer de la manière la plus approchante. Les nuances de cette terminologie éphrémienne qui la rendent si difficile à exprimer en termes grecs ou latins adéquats sont commandées en particulier par le mode de penser, revêche à l'abstraction, des syriens de l'époque, et aussi parce que la terminologie syrienne n'avait pas encore alors été fortement influencée par la grecque. A la fin de son étude dom Beck revient encore sur quelques points de ses travaux antérieurs. L'on trouvera, à ce sujet, d'heureux compléments sur les deux passages relatifs à la *mia physis* déjà analysés dans la première étude, ainsi que sur d'autres aspects de la christologie et de la mariologie éphrémiennes (en particulier de la *virginitas ante et in partu*). Ch. Martin, S. J.

Charles Boyer, S. J. — *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de saint Augustin.* Nouvelle édition revue, Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1953, 25 × 18 cm., 211 p.

Saint Augustin, à Milan, se serait-il d'abord converti au néo-platonisme, sans intervention du christianisme? Ce fut la thèse de quelques historiens, Harnack, Loofs, Alfaric. Dans une très solide étude, déjà ancienne, et qu'il rajeunit aujourd'hui, le R. P. Boyer avait entrepris de montrer la fragilité de cette thèse, d'ailleurs opposée au témoignage d'Augustin lui-même dans les *Confessions.* Selon lui, saint Augustin a adhéré à l'Eglise catholique avant sa rencontre avec les néo-platoniciens; moins d'un an après son arrivée à Milan, une conviction s'est formée dans son esprit : le salut est dans l'Eglise. Est-ce à dire que le néo-platonisme n'ait pas joué un rôle important dans l'évolution d'Augustin? Des lecteurs de la 1re édition de l'ouvrage avaient prêté au R. P. Boyer l'intention de réduire le plus possible l'influence des « Platonici » (p. 82). L'auteur n'a pas de peine à montrer que sa propre thèse ne fut jamais aussi simpliste. Après son adhésion à la foi catholique, il manquait encore à Augustin l'*intellectus fidei.* Dès sa dix-neuvième année, la lecture de l'*Hortensius* avait suscité en lui le désir d'une compréhension intérieure de toute vérité éventuellement découverte (p. 36); ce désir fait valoir ses droits à l'égard du christianisme récemment accepté; et précisément, la rencontre du néo-platonisme permet à Augustin, chrétien néophyte, de donner satisfaction à ces exigences de sa pensée : grâce à la philosophie du monde intelligible, il réussit à intérioriser intellectuellement sa foi nouvelle. Ainsi, chez Augustin, la philosophie a toujours

été sous le contrôle de sa foi chrétienne; s'il a professé le néo-platonisme, c'est pour la raison que celui-ci, en l'aidant dans sa conception de l'Esprit, du Verbe, de Dieu et du mal, lui paraissait servir, par là-même, les intérêts de sa croyance religieuse. Cette interprétation semble bien exacte, et elle a reçu l'adhésion de bons historiens, et notamment de M. Gilson, pour qui « ce travail est... le plus juste que l'on ait consacré à cette délicate question » des rapports du christianisme et du néo-platonisme dans la formation de l'évêque d'Hippone (p. 16, n. 1).

Récemment, il est vrai, M. Marrou a écrit que la question posée ici par les historiens et sans doute, dans sa pensée, par le P. Boyer lui-même était « un exemple de question mal posée : on s'est disputé pendant une génération, à propos de saint Augustin, en se demandant si en 386 à Milan il s'était converti au néo-platonisme *ou* au christianisme »; « or, ajoute-t-il, P. Courcelle nous a maintenant fait comprendre qu'à cette époque le néo-platonisme était la philosophie officielle du milieu intellectuel chrétien de Milan, à commencer par son évêque, saint Ambroise » (H.-I. Marrou, *De la connaissance historique,* Paris, 1954, p. 64); d'où il suivrait que l'intellectuel qu'était Augustin ne pouvait se convertir à Milan au christianisme sans se convertir *en même temps* au néo-platonisme. Si cette vue était exacte, il faudrait dire que le P. Boyer et ses adversaires sont en quelque sorte renvoyés dos à dos : aucune priorité, dans le cas d'Augustin, ni du christianisme sur le platonisme, ni du platonisme sur le christianisme. Mais remarquons qu'après tout, dans la pensée du P. Boyer, la question de la priorité temporelle n'est pas la question majeure; il lui importe beaucoup plus de définir le rapport organique du néo-platonisme au christianisme dans la conversion d'Augustin; or ce rapport semble bien être celui qu'il établit dans sa thèse : le néo-platonisme est *au service* du christianisme d'Augustin, comme un simple moyen de s'intérioriser intellectuellement une foi religieuse, acceptée comme règle suprême de sa pensée et de sa vie. Pas de priorité temporelle, on le veut bien, mais priorité de valeur de la foi sur la philosophie, et cela, dès la conversion à Milan. Ainsi comprise, la thèse du P. Boyer n'a rien à craindre, croyons-nous, des objections que vient de lui opposer P. Courcelle dans une étude récente, différente de celle à laquelle renvoyait Marrou (*Litiges sur la lecture des « Libri Platonicorum » par saint Augustin,* dans *Augustiniana,* t. IV, 1954, p. 221-224). L. Malevez, S. J.

O. Lottin, O.S.B. — *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles.* Tome IV. *Problèmes de morale.* Troisième partie. I-II. Gembloux, Duculot; Louvain, Abbaye du Mont-César, 1954, 25 × 16 cm., 486 et 458 p.

Le tome IV des recherches de D. Lottin concernant la Psychologie et la Morale apporte à la série des volumes déjà parus le complément de huit études d'histoire doctrinale. Une d'entre elles était encore inédite; trois, déjà publiées au cours des années précédentes, ont été considérablement remaniées; les autres reproduisent avec peu de changements des articles parus autrefois. On ne peut dire réellement qu'avec ce dernier tome s'achève l'œuvre monumentale de D. Lottin, car l'auteur continue ses publications, avec la même ardeur et une autorité incontestée, dans la Revue dont il assume la direction depuis de nombreuses années. Mais la présence d'un Epilogue, en conclusion de l'ouvrage, indique une étape décisive. — Les théologiens ne seront pas les derniers à se réjouir de retrouver dans un ensemble bien coordonné les recherches sur le péché originel. L'auteur, toujours fidèle à sa méthode, reprend, en les synthétisant et les complétant, six articles publiés en 1939-1940. A quinze ans de distance, les conclusions ont pu être retranscrites sans y rien changer pour ce qui regarde les attitudes doctrinales. Mais la présentation de la matière a été profondément modifiée. C'est un mouvement continu qui apparaît maintenant, depuis les jalons initiaux posés par les grands chefs d'écoles, S. Anselme, Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux, Abélard, jusqu'à la position décisive de S. Thomas. On suit pas à pas, sous la direction d'un guide toujours clair et de main très sûre, le prolongement des idées augustiniennes jusqu'au milieu du XIII^e siècle, les efforts des successeurs d'Abélard et le courant souterrain de la pensée anselmienne qui sort à la surface pour s'épanouir finalement dans l'école des nou-

veaux maîtres franciscains et dominicains. Le chapitre qui se voit le plus enrichi concerne l'école d'Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux. Du reste, il n'est aucun point sur lequel les acquisitions nouvelles de la science des textes échappent à l'auteur qui est un des mieux informés en la matière. Alain de Lille est désormais propriétaire incontesté de sa Somme. Par contre Guerric de St. Quentin se voit dépossédé du commentaire marginal *Vat. lat. 691.* Tout ce qu'on sait maintenant de décisif concernant Alexandre de Halès est exploité et, en ce domaine, l'auteur lui-même a eu le grand mérite d'éclairer en plus d'un endroit les recherches critiques. — L'étude sur le péché originel est en quelque sorte complétée par le rappel succinct des positions prises, de S. Anselme à S. Thomas, sur la question de l'efficacité du baptême. — Quant à l'important travail inédit sur l'intention morale de Pierre Abélard à S. Thomas, il mériterait, à coup sûr, une longue recension. Mais c'est un livre entier de cent soixante-quinze pages qu'il faudrait résumer. Précédemment, D. Lottin avait, au tome II, retracé l'évolution de la doctrine concernant la moralité intrinsèque. C'est l'aspect subjectif complémentaire de l'acte moral qui est étudié maintenant, aspect complexe, car on y trouve réunis à la fois le problème de l'intention et celui de la valeur normative de la conscience. — Signalons des enrichissements importants dans les trois dernières études. Elles sont des prolongements qui poursuivent jusque vers les années 1320 l'histoire littéraire et doctrinale de trois thèmes, déjà entreprise dans un volume précédent. Dans la question de la connexion des vertus morales, on trouvera avec intérêt des textes nouveaux, surtout de Godefroid de Fontaines dont on sait l'influence, en son temps, sur l'évolution de divers problèmes. De plus en plus aussi se manifeste l'importance de Henri de Gand. C'est ainsi que, dans la partie inédite qui complète cette étude, D. Lottin montre bien que J. Duns Scot menait la lutte principalement contre le maître gantois, ignorant les textes authentiques de la position thomiste. Certaines attitudes de Scot s'expliquent bien mieux, quand on connaît les adversaires qu'il visait directement. — Les dons du Saint-Esprit sont-ils distincts des vertus morales? C'est encore la position de Scot qui bénéficie, en ce chapitre, des apports nouveaux d'une recherche plus étendue. — Enfin, doit-on admettre l'existence de vertus morales infuses? L'étude des maîtres dominicains du début du XIV^e^ siècle est un complément important à l'histoire de la question. Rien de plus instructif que de suivre l'évolution d'une thèse qui s'origine à S. Thomas et, à travers bien des disputes, aboutit à une impasse. On ne sortira pas finalement d'une alternative où le pour et le contre se font équilibre, sans qu'on voie l'argument décisif capable de trancher une discussion « qui, dans ces conditions, pouvait se poursuivre indéfiniment ». Utile leçon pour ceux qui lisent les thèses thomistes en dehors de leur développement historique. — La table chronologique des écrits, que l'auteur avait déjà dressée au tome précédent, est reproduite avec toutes les corrections et les ajoutes rendues nécessaires par cinq années riches de progrès dans la critique textuelle. Les chercheurs trouveront sans doute ici des détails à amender. Nous sommes resté une minute en arrêt devant le nom de Guillaume de la Mare dont le commentaire sur les Sentences est indiqué comme douteux. De fait, le troisième livre, utilisé seul par l'auteur, est d'attribution incertaine. Mais les deux premiers le sont-ils? L'imprécision peut induire en erreur les non-informés. Faut-il aussi retarder le commentaire de Matthieu d'Aquasparta jusqu'en 1278? La *Lectura Thomasina* de Guillaume de Peyre de Godin, considérée comme étant de la fin du XIII^e^ siècle au t. III, p. 476 et (implicitement) au t. IV, p. 679, erre ensuite, bien que sans date précise, parmi des écrits postérieurs à 1300... Mais nous laisserons aux revues spécialisées le soin de critiquer les détails de la chronologie. Nous voulons surtout attirer l'attention sur l'Epilogue qui est du plus haut intérêt. Les idées qui y sont exprimées ne sont pas neuves, en ce sens que l'auteur les avait déjà proposées voici trois ans. Mais, redites en conclusion d'un ouvrage d'envergure, fruit du travail d'une vie, elles revêtent une singulière importance. Généralement parlant tout d'abord, elles sont un témoignage en faveur du labeur analytique, lent et si souvent pénible, auquel tant de chercheurs s'appliquent. La meilleure consécration de ce travail austère est la synthèse qu'en fait l'historien lui-même quand, parvenu à une étape décisive et en pleine possession du résultat de ses recherches, il peut magistralement exprimer en quelques traits précis

l'expérience qu'il a acquise. Les jugements ainsi formulés par D. Lottin, sans ambages comme, du reste, sans préjugé d'aucune sorte, sont de ceux auxquels on peut faire crédit, parce qu'ils sont basés sur des faits solidement établis et patiemment analysés. Chacun d'entre eux en particulier mérite d'être pesé et les suggestions faites en vue d'un progrès dans l'élaboration systématique de plusieurs thèses feront réfléchir à bon droit théologiens et moralistes.

C. Dumont, S. J.

MELANCHTHON — *Werke in Auswahl.* Band II. Teil 2 : *Loci praecipui theologici von 1559 (2. Teil) und Definitiones.* Hrsg. v. H. Engelland. Gütersloh, Bertelsmann, 1953, 19 × 12 cm., XII, 353-816 p. Prix : 16,50 marks.

La première partie des *Loci praecipui theologici* de 1559 a paru en 1952 dans cette édition des Melanchthons Werke in Auswahl qui doit comprendre six tomes (le deuxième tome comptant deux volumes) (cfr *N.R.Th.*, 1953, p. 435 et 778). Les *Loci praecipui theologici* sont une des œuvres théologiques les plus importantes de Mélanchthon et comme elle subit de la part du réformateur lui-même au cours des diverses éditions parues de son vivant des remaniements très étendus, les éditeurs ont jugé utile de les reproduire tant dans leur façon première de 1521 (*Loci theologici communes*) que sous la dernière parue du vivant de Mélanchthon. En soi ce travail d'édition ne rencontre guère de difficultés puisqu'il s'agit d'un ouvrage déjà imprimé. Mais l'apparat offre pourtant des améliorations importantes dans la vérification et l'identification précise des citations et allusions à des auteurs antérieurs dont les *Loci theologici* sont semés : travail de recherches minutieuses et patientes mené par l'éditeur et qui semble avoir été couronné de succès, puisque le nombre des citations restées non identifiées ou non précisées est, pour ce deuxième volume, dérisoire. Par contre, la préface relève plusieurs pages de corrections et compléments au premier volume pour lequel l'effort n'avait pas été poussé aussi loin. L'édition de 1559 parue simultanément à Wittenberg et Leipzig contenait, en plus des *Loci praecipui theologici,* deux écrits de moindre importance de Mélanchthon, le *De coniugio,* et surtout le petit opuscule des *Definitiones multarum appellationum, quarum in Ecclesia usus est* (1552/53), petit recueil de définitions théologiques, qui coûta à son auteur un assez gros effort. Ce second écrit aussi est reproduit ici. Le texte ne présente aucune variante appréciable sur les éditions antérieures : toutes sont identiques à fort peu de chose près. Il est basé sur celle de Wittenberg de 1554.

Ch. Martin, S. J.

Colligere Fragmenta. Festschrift Alban Dold zum 70. Geburtstag am 7.7.1952. Hrsgb. v. B. FISCHER u. V. FIALA. Coll. Texte und Arbeiten, I. Abt. 2. Beiheft. Beuron, Beuroner Kunstverlag, 1952, 30 × 21 cm., xx-296 p. Prix : 28 marks.

Les trente articles de ce volume de mélanges offerts à dom Alban Dold, à l'occasion de ses soixante-dix ans, s'harmonisent fort bien avec le genre de recherches et de publications où excella le si méritant jubilaire. Exégètes appliqués à l'étude des anciennes versions latines de la Bible, patrologues et liturgistes connaissent pour l'avoir utilisée plus d'une fois la collection des *Texte und Arbeiten,* publiée par l'abbaye bénédictine de Beuron, et dont Alban Dold fut le fondateur et le grand animateur. Les contributions de ces Mélanges restent dans la même ligne et leur titre *Colligere fragmenta* rappelle, de plus, quelle fut la constante préoccupation du jubilaire, de ne rien négliger, dans la recherche et l'examen de la documentation manuscrite, y compris celle des palimpsestes, qui ne pût aider au progrès de la science. Parmi les contributions *scripturaires,* relevons celles de Ziegler sur le texte des LXX du livre de Jérémie, tel qu'il apparaît à travers le commentaire qu'en fit saint Jérôme, de Stenzel sur le texte de la vulgate hiéronymienne du Cantique d'Habacuc et de dom Schildenberger sur l'Itala de saint Augustin. A quoi s'ajoutent : l'édition de Mt., I, 18-IX, 9, d'après le *Codex VII* de la Cathédrale de Vérone

(VIII[e] siècle) par Vogels, et diverses analyses de versets bibliques : *Gen.*, III, 15, ce texte important pour la mariologie dont le P. Vaccari analyse les fameuses leçons *ipse* ou *ipsa* selon la tradition de plusieurs Pères; *Eccli.*, XXI, 11 : *Via peccantium complanata lapidibus,* par Stummer; *Ps.*, LXXVIII, 10, *Vindicia sanguinem. Une vieille faute des anciens psautiers latins,* par Weber. Dom Mohlberg présente ensuite une série d'observations critiques sur divers témoignages concernant la *Memoria Apostolorum* de la Voie appienne : en particulier ceux du prêtre Caïus, des *Depositio Martyrum* et *Depositio episcoporum* de la Chronographie de 354. Dans le domaine de la *patristique,* où les contributions sont nombreuses également nous devons à M. Kurfess des observations sur cinq passages des *Oracula Sibyllina,* la réhabilitation et l'édition du sermon 369 de saint Augustin par dom Lambot; et inversement l'attribution à Pierre Chrysologue de trois homélies pseudo-augustiniennes (Mai, 30, 31 et 99) par dom Olivar; enfin, un article suggestif de dom Dekkers sur les manuscrits autographes des Pères latins conservés ou du moins signalés. D'allure à la fois patristique et liturgique est la très sagace enquête de dom Brou sur la formation du répons *Videte miraculum* autrefois chanté à la Purification de la Vierge (2 février) et dont le premier fond semble bien remonter à saint Ambroise. Enfin parmi la dizaine de communications d'ordre *liturgique* celle de dom Fischer sur les quatre lectures récitées au temps de saint Grégoire le Grand, durant l'office de la vigile pascale, souligne la fidélité de notre nouvel office à la tradition antique. Les anciens calendriers liturgiques ont été aussi à l'honneur puisqu'ils font l'objet de pas moins de trois contributions : de dom Heiming sur le plus ancien calendrier inédit de l'Eglise de Milan, de dom Munding sur le plus ancien calendrier de Reichenau et enfin de M. Bischoff, sur le calendrier carolingien du palimpseste *Ambr. M. 12 Sup.*

Ch. Martin, S. J.

Dumbarton Oaks Papers. Number Seven. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1953, 30 × 22 cm., VI-142 p. Prix : 7,50 $.

Les *Dumbarton Oaks Papers,* recueils d'articles publiés par la *Dumbarton Oaks Research Library and Collection* de l'Université de Harvard, sont réservés à des études sur la civilisation de l'Orient grec depuis la fin de l'antiquité classique jusqu'à la fin du moyen âge byzantin en la considérant surtout dans les domaines de l'art, de l'architecture, de l'histoire, de la théologie, de la littérature et du droit. Des quatre articles que contient le tome septième, les trois premiers traitent de la controverse iconoclaste. G. Ladner, *The Concept of the Image in the greek Fathers and the byzantine iconoclastic Controversy,* souligne surtout l'unité fondamentale de la pensée et des principes des Pères de l'Eglise ancienne avec les interprétations qu'en donnèrent les iconophiles au cours de la controverse. Il note en passant l'influence des théories platoniciennes de l'image et de la similitude dans ce développement ainsi que le rôle du rite d'adoration en signe de respect rendu aux images des empereurs. De son côté le Prof. P. J. Alexander, *The Iconoclastic Council of St Sophia and its Definition,* attire l'attention sur l'importance du Concile iconoclaste de 815, qui est, à l'encontre d'une opinion communément admise, le moment principal de la controverse doctrinale du côté iconoclaste. Jusqu'alors la controverse n'avait porté que sur des points secondaires. Mais le concile de 815 définit la position doctrinale de l'iconoclasme au sujet de la nature véritable de l'image religieuse. Ses décrets, conservés dans un des plus importants ouvrages d'un adversaire iconophile, le patriarche Nicéphore, sont publiés à nouveau par l'auteur de l'article et d'une manière plus complète, ainsi qu'un petit florilège patristique qui les appuie. Enfin le prof. Dvornik, *The Patriarch Photius and Iconoclasm,* insiste sur le fait que la puissance des iconoclastes fut loin d'être abattue par la répudiation définitive de 843 faite par Théodora. La politique très modérée et prudente de l'impératrice et du patriarche Methodius le montre bien, et si, au temps du patriarche Ignace, cette politique subit un recul, Photius, pour sa part, la reprit fort habilement et avec succès. Le quatrième article nous reporte à l'époque des croisades. M. J. Geanakoplos y décrit les circonstances et les suites de la victoire de Pélagonie remportée en 1259 par Michel VIII Paléologue,

sur la coalition de ses trois principaux adversaires, Michel II l'Ange, despote d'Epire, Manfred roi de Sicile, et Guillaume II Villehardouin, prince d'Achaïe. Entre autres effets, cette victoire permit à Michel VIII d'appliquer toutes ses forces à la reconquête de Constantinople qui tomba d'ailleurs effectivement entre ses mains peu après, le 25 juillet 1261. Au sérieux des études qu'ils contiennent, les *Dumbarton Oaks Papers* unissent une présentation extérieure des volumes impeccable et répondant à toutes les exigences d'une esthétique aussi sobre que soignée. Ch. Martin, S. J.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

W. Jaeger. — *Die Theologie der frühen griechischen Denker.* Stuttgart, Kohlhammer, 1953, 21 × 13 cm., 303 p. Prix : 16,80 marks.

Le présent volume nous offre l'édition allemande d'un remarquable ouvrage déjà publié en anglais sous le titre de *The Theology of the early greek Philosophers* (Oxford, 1947). Edition d'autant plus intéressante qu'elle est due à la plume de l'auteur lui-même et qu'elle renferme, par rapport au texte anglais, l'une ou l'autre précision importante.

Contrairement aux commentateurs de tendance positiviste, Werner Jaeger voit dans les premiers penseurs de la Grèce de véritables théologiens. Ce n'est, dit-il, qu'au prix d'une erreur assez grossière qu'on a pu considérer les milésiens, par exemple, comme des physiciens au sens moderne de ce mot. En réalité, leur but n'était nullement de déterminer la nature physique des choses, mais bien leur origine première et divine. La chose apparaît assez clairement, si l'on remarque que leur étude entière tend à prouver l'existence d'une « archè » initiale dont toute chose dépend. Cette « archè », ce principe, qui, sans aucun doute, reste encore en soi très matériel, n'en reçoit pas moins les qualificatifs de « theion » (divin) et d'« athanaton » (immortel). Deux termes qui continueront, à travers toute la philosophie grecque, à désigner le principe premier de notre monde. Les milésiens ont certes grandement innové dans les méthodes, mais non dans le but final de leurs recherches. Ce qu'Hésiode cherchait déjà dans ses théogonies, ils le cherchent maintenant dans la considération directe de la réalité (ta onta).

De même en va-t-il de Parménide. Ces « onta » que les milésiens considéraient simplement comme des choses matérielles, il essaiera, pour sa part, de les considérer de façon surtout logique. D'où sa distinction célèbre entre le monde supérieur, qui seul mérite vraiment le nom d'être, et notre monde sensible qui n'est pas. Deux mondes qui sont, pour lui, totalement séparés et non, comme chez Platon ou Aristote, réunis par la participation. Mais deux mondes dont l'un reste toujours assimilé au divin et à l'origine du sensible. Aussi le but de Parménide reste-t-il, malgré les méthodes nouvelles, un but essentiellement théologique.

La même perspective dirige encore les recherches d'Héraclite. Au lieu d'identifier le principe premier avec l'être logiquement parfait, c'est en tant que loi régissant le devenir qu'il tâchera de l'imaginer. D'où ses considérations sur le « logos » qui consiste essentiellement dans l'opposition. Mais ce « logos » reste toujours l'expression du divin.

Ce n'est qu'avec les sophistes que l'on voit apparaître un point de vue nouveau. Au lieu de s'essayer à préciser la nature du divin, ces penseurs d'un genre nouveau tâcheront de déterminer l'évolution psychologique selon laquelle les hommes en sont arrivés à pareilles démarches. Au problème du divin se substitue, chez eux, la question toute nouvelle de l'origine psychologique de ce problème dans la pensée de l'homme. D'où certaines théories tendant à revendiquer le bien-fondé des spéculations théologiques, et d'autres à les ruiner. A ce stade, la spéculation théologique grecque aboutit à une impasse dont Socrate, Platon et Aristote devront la faire sortir.

L'auteur annonce son intention de continuer son étude à travers toute la philosophie grecque. Cet ouvrage constituera, sans aucun doute, une œuvre capitale pour l'interprétation de la philosophie antique. La remarquable compétence dont

le présent ouvrage fait preuve en est un gage certain. A bon droit, l'auteur souligne, à plusieurs reprises, l'importance de la théologie grecque dans les premières systématisations chrétiennes. Importance que l'ouvrage annoncé ne manquera certainement pas de préciser. Dès maintenant, cependant, il semble que l'auteur ait quelque peu modifié sa pensée entre la parution de l'édition anglaise et celle de l'édition allemande. Alors que le texte anglais suggérait plus généralement l'adoption par le christianisme de doctrines typiquement grecques, l'allemand parle plutôt d'une influence grecque dans la systématisation des doctrines chrétiennes (voir la préface et le début du chapitre VIII; de plus un passage de l'édition anglaise, p. 9, a été supprimé dans l'édition nouvelle). Du point de vue historique comme du point de vue théologique, ces modifications nous semblent particulièrement heureuses.

R. Loriaux, S. J.

M. Vanhoutte. — *La Philosophie politique de Platon dans les « Lois »*. Coll. Bibliothèque Philosophique de Louvain, 14. Louvain, Nauwelaerts, 1954, 24 × 16 cm., x-468 p. Prix : 195 frs.

Malgré les nombreux travaux consacrés à Platon, il reste encore certains aspects de l'œuvre du philosophe qui n'ont guère été mis en valeur. C'était le cas, jusqu'à présent, de la philosophie politique des *Lois*. Sans se laisser décourager par le manque d'instruments de travail, l'auteur du présent volume a entrepris d'en faire un exposé aussi complet que possible. A ce seul titre, il aurait déjà mérité de sérieux éloges. Son ouvrage se divise en trois grandes parties; trois études successives qui, progressivement, introduisent le lecteur dans la vaste construction des *Lois*. Après une introduction soulignant le caractère inachevé de l'œuvre qu'il analyse, l'auteur parvient, dans sa première étude, à préciser les raisons profondes de cet inachèvement. En parfait intellectualiste, Platon rêvait, à l'origine, d'une doctrine politique en tout point comparable à sa dialectique. Hélas, les lois ne sont point de purs intelligibles qu'on puisse maîtriser par la seule raison pure; la politique n'est pas une science pure. Et le philosophe devait nécessairement se heurter à de nombreuses difficultés concrètes qu'il ne pouvait résoudre sur un plan purement dialectique. Platon lui-même l'a reconnu lorsqu'il en vint à concevoir sa législation sous la forme d'un art imitatif. Conception nouvelle que l'auteur tâche de préciser dans la seconde partie de son travail. La politique est une imitation des valeurs morales les plus élevées. Mais cette imitation, Platon n'a pas cessé de la concevoir en vertu des préjugés d'un homme de science. D'où sa répugnance à traiter du concret, sa tendance très marquée au formalisme, au juridisme et, pour tout dire, sa fuite vers l'abstrait. Défaut qui, s'il est très compréhensible chez un philosophe, n'en est pas moins regrettable dans l'élaboration d'une doctrine politique. De là surgissent de nouvelles difficultés dont la principale est un manque d'adaptation des spéculations intellectuelles et des données expérimentales. L'auteur développe, en cet endroit, d'intéressantes perspectives visant à montrer comment, en somme, Platon s'attache plus au comportement de l'individu qu'à celui du citoyen. Point de vue relativement neuf qui ne manque pas d'intérêt et qui, dans plusieurs cas, nous semble très juste. On peut se demander encore si la législation platonicienne qui, au niveau de la science et de l'art, se solde par un échec, présente des garanties de succès à un niveau supérieur. C'est la question qui pousse l'auteur à consacrer la troisième partie de son ouvrage à l'origine des *Lois*. A ce stade surgit une nouvelle antinomie qui oppose, cette fois, politique et religion. D'une part, le droit platonicien se fonde sur les traditions religieuses de la Grèce et, d'autre part, le philosophe, s'inspirant d'une conception moderne ou rationaliste des rapports sociaux, a promulgué des lois de nature exclusivement profane. Tels sont les principaux problèmes envisagés par l'auteur. De nombreuses questions secondaires sont également traitées, dans lesquelles un spécialiste trouvera quantités d'indications utiles. Peut-être regrettera-t-on que tous ces éléments n'aient pas été plus vigoureusement synthétisés. L'auteur avoue lui-même que les itinéraires parcourus sont souvent compliqués. Son style s'en ressent et la lecture de son travail n'est pas facile. Mais on comprendra sans peine les difficultés particulières d'un sujet si neuf. L'ouvrage garde le très grand mérite de défricher de nombreuses questions qui n'avaient guère été explorées.

R. Loriaux, S. J.

J. Zürcher. — *Das Corpus Academicum.* Paderborn, F. Schöningh, 1954, 24 × 16 cm., 175 p. Prix : 15 marks.
— *Lexicon Academicum.* Ibidem, 36 p. Prix : 5 marks.

Il y a deux ans, l'auteur du présent volume se signalait à l'attention des critiques par une vaste étude du corpus aristotélicien (*Aristoteles' Werk und Geist,* Paderborn, 1952). Corpus qui, s'il faut l'en croire, nous serait parvenu, non pas dans la forme que lui donna le Stagirite lui-même, mais dans celle où le laissa Théophraste. Cette thèse, on le sait, suscita de nombreuses réactions. Aujourd'hui, c'est le corpus platonicien que l'auteur analyse. Pour lui, ce corpus serait le résultat d'importants remaniements apportés à l'œuvre du maître par ses successeurs de l'Académie. En particulier par Polémon (entre 310 et 270) et, peut-être aussi, par Arcésilas. Ce qui aboutirait à fixer à l'œuvre entière une origine plus tardive encore que celle du corpus aristotélicien lui-même.

Cette thèse, plutôt révolutionnaire, l'auteur la fonde sur une étude du vocabulaire et de la problématique philosophique de l'œuvre entière. Selon lui, le vocabulaire platonicien représente, plus nettement encore que celui d'Aristote, l'état de la langue grecque au début de la koinè. Aucun spécialiste, prétend-il, n'oserait affirmer le contraire (p. 18). Quant à la problématique philosophique, elle serait postérieure à celle que l'on trouve dans l'œuvre aristotélicienne. Notamment en ce qui concerne la théorie des Idées que Platon traite toujours comme une doctrine bien connue, alors qu'Aristote l'expose très longuement comme s'il s'agissait d'une théorie nouvelle. Cette affirmation semble particulièrement audacieuse; à qui sait le lire attentivement, le *Phédon,* par exemple, fournit une preuve assez précise de l'existence des Idées. Preuve que l'auteur paraît ignorer lorsqu'il déclare en toute sérénité que le *Phédon* atteste très clairement la croyance à l'immanence des Idées au monde sensible (p. 17). De façon générale d'ailleurs, les perspectives ouvertes par l'auteur sur l'évolution de la théorie des Idées nous semblent quelque peu simples. Si l'on en vient ensuite à l'étude des différents dialogues, on ne peut que s'étonner de la facilité avec laquelle l'auteur tire ses conclusions. Deux éléments, par exemple, contribuent principalement, selon lui, à prouver que le *Phédon* n'a plus sa forme première : le fait qu'il interdit le suicide et le fait qu'il combat l'hypothèse de l'âme-harmonie (p. 67-70). Ces deux théories, qui se retrouvent dans les doctrines stoïciennes, servent de base à l'affirmation de l'auteur selon laquelle le *Phédon* combat des positions stoïciennes; ce qui, de toute évidence, nous obligerait à le placer à l'époque du stoïcisme. De même, dans l'analyse du livre VI de la *République,* l'auteur croit reconnaître dans la preuve de l'existence du Bien, la preuve du « Dieu vivant sous le masque de l'ancienne théorie des Idées » (p. 113). C'est vraiment faire trop peu de cas de l'intime union qui existe entre la problématique de ce livre VI et celle du *Phédon.*

Il nous paraît donc que, sous la forme où elle se présente, la thèse développée par l'auteur est inacceptable. Non pas qu'elle ne puisse avoir aucune utilité. Le texte platonicien pose encore des problèmes et certaines études de détails peuvent aider à les mieux percevoir. Mais il faudrait apporter à un travail de ce genre beaucoup plus de prudence et, dans certains cas du moins, une connaissance plus poussée des doctrines platoniciennes.

En plus de son œuvre principale, l'auteur publie encore un lexique des noms propres contenus dans le corpus academicum. Ce travail peut compléter utilement les dictionnaires que nous possédons et rendre ainsi de précieux services aux chercheurs. R. Loriaux, S. J.

S. H. M. Galama. — *Het Wijsgerig Onderwijs aan de Hogeschool te Franeker 1585-1811.* Franeker, T. Wever, 1954, 23 × 15 cm., 358 p. Prix : 12 flor.

Cette thèse très érudite comprend trois parties. La première expose les facteurs qui ont déterminé l'enseignement de la philosophie à Franeker (pp. 13-26). La deuxième (pp. 27-215) après avoir exposé l'organisation de cet enseignement retrace les figures de ceux qui l'ont illustré. Ceux-ci sont répartis en trois

groupes : les aristotéliciens, les « platoniciens » qui font surtout figure d'opposants aux précédents plus qu'ils ne présentent de communauté doctrinale, enfin ceux qui ont pratiqué les recherches expérimentales. La troisième partie (pp. 216-240) présente une synthèse de cet enseignement philosophique en insistant davantage sur trois traits importants : la pénétration successive des idées de Descartes et de Newton, les théories sur les rapports de l'âme et du corps, les conceptions des rapports entre la raison et la foi. C'est avec une conscience poussée jusqu'à la minutie que l'auteur s'est attaché à faire revivre cette philosophie de « professeurs ». Œuvre de pure érudition dans sa deuxième partie, cette étude n'en est pas moins fort intéressante par sa première et sa troisième partie. Sur la « toile de fond » que compose ce public de penseurs de deuxième ou troisième ordre dont l'histoire retient à peine l'un ou l'autre nom, se détachent en leur vrai relief les philosophes classiques. Ces professeurs sont autant de « lecteurs » d'Aristote, de Descartes ou de Newton et l'historien gagne à connaître ce qu'ils ont retenu de leurs « maîtres » ainsi que les multiples composantes de leur éclectisme.

Il est frappant de voir dans ce milieu protestant en quelle étroite subordination la philosophie a été maintenue vis-à-vis de la théologie, et cela par l'organisation même des études. Pendant longtemps on n'attend d'elle aucune vision du monde, exclusivement réservée à la foi et à la théologie, mais seulement un « lexique raisonné » à l'usage de la langue théologique. Les principales influences qui viendront tour à tour s'exercer sur l'aristotélisme traditionnel seront le Ramisme, le renouveau métaphysique de la première « néo-scolastique », l'atomisme, Descartes et Newton. En gros, on pourrait dire que Franeker est resté au XVII[e] siècle un « séminaire » protestant et est devenu au XVIII[e] siècle un « laboratoire de physique ». Au XVII[e] siècle, l'aristotélisme corrigé par des vues ramistes, atomistes et cartésiennes nous livre un étrange éclectisme. Le cartésianisme y rencontra toujours une opposition que le newtonianisme n'aura pas à vaincre quand son heure sera venue. Corrigé, il triomphera et, avec lui, la « philosophie expérimentale ».

J. Gilbert, S. J.

E. Frauwallner. — *Geschichte der indischen Philosophie.* I. *Die Philosophie des Veda und des Epos, der Buddha und der Jina, das Samkhya und das Klassische Yoga-System.* Einführung von L. Gabriel. Salzbourg, O. Müller-Verlag, 1953, 18 × 11 cm., LII-496 p. Prix : 14,70 marks.

Le contenu général de cet ouvrage est bien indiqué par les sous-titres. Une seconde partie, comprenant les grands systèmes et allant jusqu'à nos jours, reste à publier.

L'auteur se plaçant au point de vue purement philosophique a donné au Veda moins de place qu'on ne le fait généralement, et considéré bouddhisme et jaïnisme plutôt dans les systèmes que dans la tradition originelle. Son livre n'est pas simple et nous craignons qu'il rebute un peu le grand public cultivé, auquel il est destiné; mais aux indianistes et aux philosophes il plaira beaucoup. L'exposé recourt aux sources originales et évite les faciles mais fallacieuses comparaisons avec l'Occident. Il est fouillé et soigneux, rempli de robustesse et de bon sens. M. Frauwallner a d'ailleurs le souci et le talent du résumé final.

Il manifeste pourtant dans les classifications, les recherches d'interdépendances une assurance qui fait parfois un peu hésiter quand on sait les défauts de la chronologie indienne et la compénétration des différents courants...

Certains exposés comme : les trois cycles d'origine des choses dans les Upanishads, la préhistoire du Sânkhva, la signification du Bouddhisme et du Sankhva en contraste avec leurs prédécesseurs font vraiment réfléchir.

La bibliographie est bien à jour, sauf peut-être pour quelques livres absolument récents comme le Rigveda de Geldner. Parmi les histoires de la philosophie indienne assez nombreuses en notre temps, celle-ci nous paraît apporter beaucoup de claires mises au point, et çà et là un angle de vision nouveau.

J. Masson, S. J.

SOCIOLOGIE RELIGIEUSE

F. Boulard. — *Premiers itinéraires en sociologie religieuse.* Préface de G. Le Bras. Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 23 × 14 cm., 156 p., 1 carte. Prix : 510 frs.

« Les premiers pas sont les plus décisifs de l'existence. Ils nous ont découvert un monde, un monde où nous regardions les voisins avec des yeux de taupes et bavardions sans écouter, comme les perruches des îles ». C'est en ces termes aussi véridiques que pittoresques que M. Le Bras, le grand pionnier des recherches de sociologie religieuse, introduit ce nouvel ouvrage de son co-équipier M. le chanoine Boulard. Cet ouvrage borne son ambition à être une manuduction conduisant des amateurs curieux mais inexpérimentés par les itinéraires à peine débroussaillés d'une science nouvelle pleine d'avenir. Il comprend deux parties : le bilan des recherches effectuées jusqu'ici; un lot de conseils et de renseignements pratiques pour ceux qui désirent, à leur tour, mettre la main à la pâte. L'ensemble dépasse à peine 150 pages. Mais c'est presque à chaque page que le lecteur se voit placé en face des problèmes les plus graves de l'apostolat contemporain. Qu'il s'agisse de l'explication de la carte de la pratique religieuse de la France (dont une reproduction est donnée en hors-texte), du bilan des recherches géographiques, de celui des recherches historiques, de celui des recherches sur les milieux sociaux, ou sur la mentalité collective, des premières conclusions pastorales, tous les chapitres de l'auteur abondent en aperçus suggestifs, en diagnostics précis et courageux, en exposés lucides sachant retenir partout l'essentiel. Nombre de paragraphes, de tableaux statistiques et de cartogrammes feront réfléchir; car ils mettent en pleine lumière des situations dont on soupçonnait l'existence mais dont les dimensions réelles et parfois tragiques restaient inconnues : avant tout, cette terrible solidarité des milieux humains, géographiques et sociaux; cette contrainte collective qui influe sur la pratique ou sur la non-pratique, d'une manière qui frise le déterminisme. Il est des faits qu'il faut avoir le courage de voir tels qu'ils sont, puisqu'ils sont « plus respectables qu'un lord maire ». Même s'ils sont pénibles, même s'ils contredisent certaines idées préconçues, certains préjugés et certaines prétentions, il faut avoir le courage et la loyauté de les voir tels qu'ils sont. Les éléments de cet examen objectif et courageux se trouvent concentrés nombreux dans l'ouvrage du chanoine Boulard. A tous ceux que préoccupe l'anxiété d'une efficience apostolique dans notre monde d'aujourd'hui on ne peut que conseiller la lecture de ce livre. Il sera pour beaucoup une révélation. Il sera aussi un guide sûr et éclairé pour ceux qui seraient tentés d'entreprendre à leur tour des recherches de sociologie religieuse. A ce but répondent les deux derniers chapitres de l'auteur : « Comment étudier une population » et « Renseignements techniques ». On y indique quels sont les actes religieux à recenser ou à observer, comment il faut les compter, comment dresser un diagramme ou un cartogramme, comment établir les fiches ou les questionnaires, comment s'en servir et les dépouiller, comment reconstituer l'évolution historique des phénomènes étudiés, comment interpréter les données obtenues. Ces renseignements et conseils s'appuient déjà sur une assez longue expérience. Une bibliographie critique et une liste des « organismes utiles aux chercheurs » permettra de les compléter. Quelques remarques : il serait imprudent de généraliser l'écart de 10 % environ entre messalisants et pascalisants, bien que l'auteur l'estime « habituel » (p. 114). Il peut être très inférieur là où la pratique régulière dépasse 80 %. Il peut dépasser 100 % dans les régions peu ferventes mais restées fidèles à certaines attitudes traditionnelles (p. ex. : partie orientale du Brabant Wallon, dimanche 32 %, pâques 54 %; écart 69 %; cfr Supplément des « Feuilles documentaires », 1er sept. 1954. — « Petite paroisse de campagne », en France : l'assistance à la messe à Pâques atteint le double de la pratique dominicale moyenne; cfr diagramme dans *Actualité religieuse dans le monde,* 15 juill. 1954, p. 21). Il n'est pas exact que le « Kirchliches Handbuch » allemand donne les chiffres de la pratique religieuse pour chaque paroisse; c'est des doyennés qu'il s'agit (p. 14 note). L'échelle des hachures et des teintes (reproduite p. 140) pour les cartes de pratique religieuse comprend onze classes, ce qui est beaucoup; et ces classes

ne sont pas équidistantes (les 5 inférieures s'étagent de 5 en 5 %, les 2 suivantes de 10 en 10 %, puis 3 de 15 en 15 %, puis une de 10 %) ce qui est une pure hérésie du point de vue statistique. Chacun sait que l'équidistance rigoureuse des classes est la première condition à remplir pour que des données soient susceptibles d'être utilisées dans les calculs statistiques. Aussi regrettons-nous vivement que cette échelle ait été « définitivement » adoptée par le Centre catholique de sociologie. S'il s'agit uniquement d'un artifice de cartographie, passe encore. Mais si les tableaux de données numériques devaient être dressés suivant la même échelle, ils en perdraient le plus clair de leur valeur. R. Mols, S. J.

G. Mensching. — *Sociologie religieuse.* Le rôle de la religion dans les relations communautaires des humains. Trad. franç. P. Jundt. Coll. Bibliothèque scientifique. Paris, Payot, 1951, 23 × 14 cm., 326 p. Prix : 600 frs.

Pour un lecteur français le titre de l'ouvrage est ambigu. En effet, la langue française étend le terme de « sociologie religieuse » à deux sciences totalement distinctes par leur méthode : l'une théorique et déductive, l'autre expérimentale. Les Allemands, qui réservent l'expression *Soziographie* à cette dernière, évitent cette ambiguïté. Le sous-titre choisi par l'auteur exprime fort bien le point de vue auquel il s'est placé : il a voulu examiner le fait religieux et son insertion dans les structures collectives du genre humain. Il commence par établir une définition de la sociologie religieuse : « l'étude des phénomènes sociologiques au sein de la religion et celle des rapports sociologiques de la religion » (p. 10). Cette définition, il l'établit à l'encontre de celle proposée par les adeptes du matérialisme historique (ex. Kautsky dans son « Origine du christianisme »), à laquelle il reproche d'en méconnaître la transcendance. L'auteur, qui est personnellement favorable au christianisme, se place à un niveau dépassant la diversité des religions particulières. Il veut nous donner une sociologie religieuse systématique ne gardant que les traits communs au phénomène religieux en général. Les problèmes qu'il étudie sont répartis en trois catégories, qui forment les trois parties de l'ouvrage : a) les relations réciproques entre la religion « in genere » et les sociétés naturelles : famille, tribu, peuple, état; b) les manifestations sociologiques propres à la religion : les diverses formes de communauté et d'organisation de la collectivité religieuse; c) les rapports existant entre la religion vivante et les communautés profane et religieuse ainsi qu'entre les communautés elles-mêmes. Les divers problèmes qui se trouvent envisagés sous ce triple schème sont très nombreux. Signalons les pages pénétrantes consacrées par l'auteur au culte d'état, à la théocratie, à la royauté charismatique, à la conception du « monde » dans les diverses religions, à la rivalité entre religion et état, à la notion de masses dans la sociologie religieuse, à l'opposition entre chefs religieux conservateurs et révolutionnaires, aux rapports entre communauté, mystique et prophétisme; à l'absolutisme, l'intolérance, la relativité et les rivalités religieuses. L'exposé de l'auteur, principalement systématique, sous-tend cependant une description génétique fort poussée du devenir du phénomène religieux dans l'histoire de l'humanité : passage graduel du stade primitif à l'échelon national, puis à l'étage universel. L'ouvrage intéressera donc non seulement les psychologues et les sociologues mais tous les historiens qui s'attachent à mieux comprendre les grandes lignes du devenir de l'humanité et à en démonter les ressorts essentiels. Bien entendu, plusieurs affirmations ou interprétations de détail peuvent donner lieu à discussion; telles simplifications peuvent paraître excessives. Mais cela ne diminue pas l'intérêt de l'ensemble qui constitue un bel effort pour analyser un aspect capital du patrimoine commun de l'humanité. R. Mols, S. J.

P. Schmitt-Eglin. — *Le mécanisme de la déchristianisation.* Recherche pastorale sur le peuple des campagnes. Paris, Edit. Alsatia, Bruxelles, Editions Universitaires, 1952, 23 × 15 cm., 294 p. Prix : 119 frs belges.

Un pays vaut ce que valent ses villages. Jusqu'au siècle dernier, cet axiome, s'il avait été formulé, n'aurait été mis en doute par personne. Aujourd'hui encore, dans nos pays hyperurbanisés, il garde sa valeur, ne fût-ce que parce que les campagnes restent le « réservoir humain » des villes qui se dépeuplent. D'où l'importance de toute étude consacrée à étudier le niveau religieux des populations rurales et son évolution. A cause du développement des communications, notre époque voit se généraliser une sorte de nivellement culturel, de réduction des écarts et des contrastes, d'uniformisation des attitudes vitales et mentales. Les villes ont donné le ton et leur emprise tentaculaire enserre toujours plus étroitement les campagnes; d'abord les banlieues immédiates et plus lointaines, puis les chemins de passage, enfin les zones les plus reculées. Cette emprise, on ne le sait que trop, s'est soldée par un détachement progressif des attitudes et des croyances traditionnelles et par une adhésion graduelle au nouveau système de valeurs profanes où le technique a remplacé l'esprit. Ce problème crucial de la déchristianisation rurale, l'auteur l'a étudié là où il se fait sentir le plus vivement : dans un « village de type rural situé dans la zone d'influence de la grande ville ». L'auteur, instruit par douze années d'activité pastorale dans un tel milieu, peut parler d'expérience. D'une expérience profondément mûrie et réfléchie. D'une expérience qui a connu ses heures sombres de découragement. Il a su observer, loyalement et complètement. Mais il a compris qu'à elle seule l'observation ne suffisait pas; que ces attitudes collectives, il fallait les pénétrer par l'intérieur pour en découvrir les explications psychologiques. C'est donc par une sorte de démontage des mentalités que l'auteur retrace le « mécanisme de la déchristianisation ». D'abord le cadre : l'évolution historique du village de banlieue; la promotion du monde rural sous l'impulsion du progrès technique, ses répercussions sur les structures d'exploitation et les conditions de vie, sur les attitudes morales et sociales. Ensuite une analyse psychologique du rural, mettant en lumière les principaux traits de caractère du « paysan ». Ces pages excellentes devraient être lues et méditées par tous ceux qui s'occupent d'apostolat à la campagne. S'il leur arrivera parfois de ne pas souscrire à tous les traits de ce portrait moral, ils reconnaîtront plus souvent encore la formulation heureuse d'un diagnostic dont ils avaient déjà recueilli des éléments sans parvenir encore à les harmoniser. Les deux parties suivantes étudient le village dans son ensemble. Ici encore les paradoxes apparents abondent que la réflexion fait entrevoir parfaitement justifiés : « ce n'est pas la ville qui paganise les gens de la campagne, c'est la campagne qui a constitué en ville des masses païennes » (p. 182); « si peu à peu l'enseignement n'a plus été donné, ce n'est pas faute de zèle parmi les prêtres, mais faute d'intérêt parmi les auditeurs » (p. 183). L'explication principale consiste dans le fait que le monde rural en est arrivé à un stade de mutation; tout le problème des valeurs se trouve donc reposé pour lui. La conclusion de l'auteur est peut-être un peu pessimiste. Mais elle présente de très précieux « thèmes à réflexions ». R. Mols, S. J.

J. V. Langmead Casserley. — *De ontkerstening van de moderne wereld.* Paris-Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 20 × 14 cm., 192 p. Prix : broché, 75 frs belges; relié, 90 frs belges.

Ce n'est pas seulement dans les milieux catholiques continentaux que l'on se pose le problème de « la déchristianisation du monde moderne ». Ce problème crucial pour tout l'avenir de l'humanité a retenu également l'attention des penseurs anglicans. L'un d'eux, déjà connu par plusieurs travaux traitant de l'insertion de la philosophie et de la sociologie dans une optique chrétienne de l'existence, a choisi ce thème pour une série de conférences (les « Maurice Lectures ») données à Londres en 1951. On en trouve ici la traduction néerlandaise, par le P. J. H. Walgrave, O.P., avec une introduction du même destinée à présenter l'auteur et ses idées maîtresses au public catholique. Disons d'emblée que le contenu de ces pages récompense amplement le lecteur d'un effort parfois ardu pour saisir toute la richesse de pensée de l'auteur. Bien entendu, le lecteur au fait des positions dogmatiques de l'Eglise romaine verra sans peine les points où l'auteur s'en écarte. Mais il ne pourra qu'admirer la profondeur de pensée et la solidité d'un grand nombre de ses réflexions et de ses diagnostics. L'A. montre

tout d'abord que le chemin qui conduisit le monde moderne vers l'incrédulité est double : l'un passe par l'incroyance, l'autre par la fausse croyance; il y a le chemin du rationalisme et du positivisme; il y a aussi celui des « idoles modernes ». Il montre l'inaptitude de la théologie moderne à répondre aux questions des hommes d'aujourd'hui. Cette constatation vaut surtout pour le milieu auquel appartient l'auteur. Mais plusieurs de ses remarques peuvent nous servir aussi de « mea culpa ». Il décrit alors la déchristianisation sous ses aspects sociologiques et psychologiques. Et il pose finalement la question principale : ce processus est-il un progrès? L'ouvrage aborde pratiquement presque tous les problèmes fondamentaux de l'existence et toujours d'une manière profonde, sincère et qui invite à la réflexion, car elle va bien souvent à l'encontre de ce que la masse des gens considère comme allant de soi. Citons quelques phrases-types : « Les pays démocratiques non-communistes, s'ils veulent survivre aux dangers actuels, ont évidemment besoin de quelque chose de plus que d'une politique de justice sociale » (p. 134); « ...l'illusion qui domine fortement chez un grand nombre de personnes sincèrement pieuses : que la véritable méthode pour changer la société c'est celle qui consiste à changer d'abord les individus qui la composent » (p. 140); « l'homme moderne post-chrétien caractéristique ne rejette pas le christianisme pour des motifs rationnels, parce que après un examen étendu de la question il en aurait aperçu la fausseté. Mais le christianisme ne joue aucun rôle dans sa vie parce qu'il ne joue aucun rôle dans le type culturel dont il a hérité » (p. 129). Signalons encore son analyse très pénétrante de l'anti-cléricalisme, de la faillite des valeurs traditionnelles, des composantes psychologiques de la croyance et de l'incroyance, de la présence du mal dans le monde. Un tel ouvrage mérite sûrement d'être médité et largement répandu parmi tous ceux que préoccupe le sort de l'humanité actuelle. R. Mols, S. J.

J. Kerkhofs, S. J. — *Godsdienstpraktijk en sociaal milieu.* Proeve van godsdienstsociologische studie der provincie Limburg. Avec un résumé en français. With a Summary in English. Coll. Cahiers de « Lumen Vitae », V. Bruxelles, 1953, 23 × 15 cm., 377 p.

Des neuf provinces belges, c'est donc le Limbourg, la plus catholique, qui fait l'objet de cette première monographie régionale, réellement exhaustive, de sociologie religieuse. Est-ce pure coïncidence? C'est en tout cas une chance. Car cette province fait partie d'un des rares blocs territoriaux de l'Europe Occidentale dont l'homogénéité catholique a su résister jusqu'à présent à l'ambiance déchristianisante de la civilisation contemporaine. Situé à moins de 150 Km des grandes concentrations humaines et industrielles de la Ruhr, du sillon Sambre et Meuse, de l'axe Bruxelles-Anvers, de la chaîne urbaine hollandaise, sans obstacles naturels qui l'en séparent, ce bloc forme du point de vue religieux — et, disons-le de suite, du point de vue vitalité démographique et opinions politiques, fréquemment solidaires du premier — un contraste complet avec les régions qui l'entourent. De ce bloc, le Limbourg belge forme le secteur sud-ouest. S'appuyant d'une part sur une centaine d'interviews de personnalités compétentes, tant laïques qu'ecclésiastiques, d'autre part sur le dépouillement exhaustif de toutes les statistiques disponibles (nationales, communales, diocésaines, religieuses), l'auteur, limbourgeois d'origine, a dressé de sa province un tableau aussi complet que possible. Ce tableau comprend deux parties : 1. la description de la pratique religieuse; 2. la comparaison de cette pratique avec le milieu économique et social. Partout l'auteur s'est imposé pour tâche de serrer d'aussi près que possible la réalité humaine avec toute sa diversité. En particulier, il a mis le plus grand soin à distinguer les différentes zones humaines (Campine, bassin houiller, Hesbaye, pays mosan) et leurs subdivisions. Malgré son apparence monolithique, au regard d'autres pays, la province se présente à nous comme un brillant aux multiples facettes : si la pratique dominicale dépasse 95 % dans 149 paroisses sur 265, elle dépasse à peine la moitié dans le bassin minier et la vallée du Geer. Et les mentalités ne sont pas moins différentes : les réponses aux interviews, dont un bon nombre sont données in extenso, le prouvent clairement. Le chiffre des communions montre un écart du simple au triple, celui des non-baptisés, des mariages et des enterrements civils révèle

une première percée du non-conformisme dans les villes principales et la région minière. Plus suggestif encore est le chapitre consacré aux vocations sacerdotales et religieuses. C'est un point que l'auteur a étudié tout spécialement et pour lequel il s'est adressé à toutes les autorités compétentes (plus de 80 ordres et congrégations, rien que pour les religieuses). Les résultats sont répartis en deux périodes : 1891-1920; 1921-1950. Au cours de la première, le Limbourg forme encore un milieu culturellement isolé. La seconde est marquée par une très rapide industrialisation. Or, que voyons-nous? De la première à la seconde période, les ordinations de prêtres diocésains augmentent de 18 %, celles de prêtres réguliers de 372 %, les vocations féminines de 98 %, celles des frères de 63 %. L'accroissement est donc général et, sauf pour le clergé diocésain, supérieur à l'augmentation de la population. Les listes détaillées pour chaque congrégation sont données en appendice. Quand donc existera-t-il des listes similaires pour chaque province du pays et pour chaque pays du monde? D'un intérêt statistique moindre, mais d'une importance pastorale tout aussi grande, les chapitres suivants examinent les associations catholiques et leur vitalité, les activités caritatives, la structure paroissiale.

La deuxième partie de l'ouvrage montre le degré de corrélation qui existe entre la pratique religieuse et 1. les conditions démographiques; 2. les conditions et structures économiques; 3. les mouvements politiques. Ici aussi les recherches s'appuient toujours sur un abondant matériel de statistiques et de témoignages. Et l'interprétation de l'auteur, toujours nuancée, ouvre de vastes horizons à tous ceux qu'intéressent les problèmes de l'interaction des divers facteurs culturels de notre temps. Trente pages de tableaux statistiques, une bibliographie choisie, un résumé en français et en anglais et dix-huit cartes en hors-texte achèvent de donner à ce travail son caractère d'œuvre à la fois strictement scientifique et dynamiquement apostolique. R. Mols, S. J.

L. Gros. — *La pratique religieuse dans le diocèse de Marseille.* Résultats et conclusions pastorales d'une enquête. Préface de S. E. Mgr J. Delay. Paris, Edit. Ouvrières, 1954, 19 × 14 cm., 110 p. Prix : 330 frs.

Pour la première fois dans l'histoire du catholicisme, un recensement détaillé de la pratique dominicale eut lieu, le 8 mars 1953, dans un diocèse tout entier : celui de Marseille, soit 244 lieux de culte. L'entreprise était facilitée par le fait que 90 % de la population du diocèse habitent la ville de Marseille et que les localités rurales les plus éloignées n'en sont distantes que d'une trentaine de kilomètres. Il s'agit donc, en fait, d'une grande ville et d'une partie de sa grande banlieue. Dans cet ouvrage, très concis, mais bourré de renseignements et de réflexions, Mgr Gros, vicaire général du diocèse, expose d'abord la méthode suivie pour préparer et pour effectuer l'enquête. Sur ce point, les enquêtes plus récentes de Paris et de Lyon ont réalisé des progrès substantiels. Cependant les pratiquants ont pu être répartis par domicile, par catégorie d'âge, par état civil (avec le nombre d'enfants nés vivants pour les mariés et les veufs), par sexe et par huit catégories socio-professionnelles. Le résultat global est de 12 % de pratiquants. Mais les contrastes entre les âges, les paroisses, les sexes, les professions sont considérables. Quant aux âges et aux sexes : sur 100 enfants de 7 à 14 ans, 33 vont à la messe; sur 100 adultes de 25 à 50 ans, seulement 7 parmi lesquels 2 femmes pour 1 homme; sur 100 vieillards de 60 ans et au delà, 15 dont 3 femmes pour 1 homme. Quant aux paroisses : plus de 20 % de pratiquants dans les quartiers « bourgeois » et résidentiels; de 5 à 8 % dans les quartiers prolétariens; moins encore, jusqu'à 0,5 % dans des lotissements récents éloignés de toute église. Quant aux professions : majorité de 3/4 des paroissiens appartenant à la fraction « non active »; parmi la population active, une pratique 7 fois plus forte parmi les « cadres » que parmi les « travailleurs manuels ». Autres constatations : une chute verticale de la pratique (jusqu'à 80 % et au delà) immédiatement après la communion solennelle; un pourcentage de masculinité des pratiquants adultes plus fort parmi les paroisses ouvrières que parmi les bourgeoises; la généralisation de la non-pratique parmi la population agricole des environs; la médiocrité inattendue du pourcentage de pratique parmi les

artisans et commerçants; la très grande fluidité dans le choix de l'église où l'on va entendre la messe (4 paroisses ont rassemblé plus d'1/3 de non-paroissiens); le contraste prononcé entre la courbe du nombre de messes d'après les différentes heures et la courbe des moyennes de présences à chaque messe aux différentes heures. — Grâce aux enquêtes, qui, depuis lors, furent faites dans d'autres grandes villes, il est devenu possible de comparer les chiffres de Marseille et d'en tirer des conclusions pastorales qui confirment dans une large mesure celles de l'auteur. R. Mols, S. J.

P. Virton, S. J. — *Enquêtes de sociologie paroissiale.* Action Populaire. Paris, Spes, 1953, 20 × 13 cm., 158 p. Prix : 320 frs.

Le titre de l'ouvrage est trompeur. En le lisant, nous sommes dûment avertis que nous n'y trouverons pas un traité systématique de sociologie dans ses applications au domaine de la pastorale. Mais certains lecteurs pourraient s'imaginer y trouver un exposé précis et numérique, tel qu'en contiennent habituellement les publications scientifiques d'enquêtes sociologiques. Ce n'est pas cela non plus que l'auteur a voulu nous donner. Il s'en est tenu à un but plus modeste et plus directement enraciné dans l'action apostolique. Se basant sur une série d'expériences acquises au cours de plusieurs missions prêchées dans ce que les géographes appellent des « zones humaines » (Bassin de Briey, Vallée industrielle de la Sambre française, Bassin de Lens, Lorient, Chambéry), il en a dégagé une série de réflexions apostoliques qu'il présente un peu à bâtons rompus autour de plusieurs constatations générales. Après avoir établi la nécessité, pour toute action pastorale d'envergure, de ne pas procéder à l'aveuglette, mais de s'appuyer sur une connaissance aussi exacte et aussi étendue que possible du milieu à atteindre avec tous ses aspects, l'auteur présente quelques « cas typiques », d'où il tire aussitôt quelques leçons de portée générale. S'appuyant sur quatre exemples, son chapitre premier montre comment la vie chrétienne est fonction de l'emplacement des paroisses : dans une ville en extension, les paroisses, qui presque toutes sont situées dans l'ancien noyau urbain, se trouvent déplacées par rapport au centre de gravité démographique; c'est l'exemple de Chambéry; — pour la reconstruction des villes sinistrées, l'organisation rationnelle et efficiente de leur équipement paroissial pose de très graves problèmes; c'est l'exemple de Lorient; — les paroisses situées dans les quartiers à taudis s'en ressentent dans toute leur activité; c'est l'exemple de Rouen; — l'existence de plusieurs hameaux éloignés du centre paroissial exerce une influence manifeste sur la vie chrétienne; c'est l'exemple de telle commune anonyme à population fort dispersée. Le chapitre deuxième, qui montre comment la vie chrétienne est fonction du rythme des activités et de celui des loisirs, et le chapitre troisième qui dévoile l'influence terriblement contraignante des impératifs économiques sur les mentalités et la vie chrétienne, ne sont pas moins éloquents encore qu'ils soient loin d'épuiser la matière. Parmi l'action des loisirs sur la pratique religieuse nous n'avons encore trouvé nulle part mention des concours de pigeons. Et nous croyons pourtant que le « sport colombophile » figure parmi les toutes principales causes du déclin de la pratique religieuse, du moins dans les pays où il se pratique sur l'échelle que nous lui connaissons en Belgique. En conclusion, un résumé intéressant sur la paroisse et les paroissiens : optimisme motivé qui montre que malgré tout la paroisse garde sa vocation, mais qu'elle doit pouvoir s'adapter aux structures, aux conditions et aux mentalités nouvelles. Elle devra savoir sacrifier quelque chose de son atavique stabilité pour entrer dans le «mouvement » ou le « mobilisme » qui caractérise notre époque. Elle le fera en devenant « missionnaire ». R. Mols, S. J.

Madame J. Perrot. — *Grenoble. Essai de sociologie religieuse.* Grenoble, Centre d'études des complexes sociaux, 1953, 27 × 21 cm., 62 p., 56 pl., 1 plan. Prix : 600 frs.

Pour préparer la Mission de Grenoble et de son agglomération, le Centre d'Etudes des complexes sociaux, fondé en 1947 en liaison avec « Economie et Humanisme », fut chargé d'entreprendre en 1952 une très vaste enquête, à la

fois sociale et religieuse, dans le but d'établir, de la façon la plus précise possible, la description du milieu qu'il s'agissait d'atteindre. Le résultat, présenté par Madame Jean Perrot, secrétaire du Centre susdit, dépasse tout ce qui a déjà été fait dans ce genre en d'autres localités. L'ouvrage comprend une partie texte et une partie cartes et diagrammes, les deux étant d'ailleurs inséparables. Du point de vue de la sociologie religieuse, il se répartit en deux ensembles descriptifs : le milieu sociologique humain et la situation religieuse. Après une description de l'agglomération grenobloise dans son ensemble, chacun des quartiers est étudié en détail. Ensuite on aborde l'étude des activités dominantes, de la répartition professionnelle de la population, des équipements administratifs, scolaires, sanitaires, commerciaux, des tendances politiques. Tout cela comprend une trentaine de pages et 30 diagrammes ou cartogrammes. Rares sont les villes qui ont fait l'objet d'une étude aussi approfondie. Mais la deuxième moitié de l'ouvrage, celle consacrée spécifiquement à l'inventaire de la pratique religieuse par paroisse, est encore moins ordinaire. Qu'on en juge : la consultation paroissiale faite le 11 mai 1952 dans les 15 paroisses de la mission a permis de dresser la carte complète de la pratique grenobloise, non seulement par paroisse, mais par quartiers, par zones d'habitat et même par îlot. On constate, grâce à ce travail de marquetterie statistique, que la pratique ne s'étale nullement de manière uniforme sur toute l'étendue d'une même paroisse, mais qu'il y a des zones de pratique plus forte et plus faible. Ces zones sont parfois déterminées par des appartenances socio-professionnelles. Mais elles dépendent parfois aussi de considérations extrinsèques en rapport avec une plus ou moins grande facilité d'accès. Si le pourcentage des paroisses dans leur ensemble varie de 21,5 % à 4 %, l'écart est bien plus grand encore d'une « zone » à l'autre. Ainsi, la paroisse Saint-Louis, au centre de la ville, peut être divisée en 5 zones, la meilleure comptant 669 pratiquants pour 2.461 habitants (34 %), la moins bonne 8 pratiquants pour 1.005 habitants (0,9 %). Dans presque toutes les paroisses importantes, les écarts sont au moins du décuple. La description de ces écarts, leur explication et leur représentation cartographique constituent l'apport le plus suggestif de ce très suggestif ouvrage, dont il serait hautement souhaitable que chaque ville puisse posséder la pareille. R. Mols, S. J.

J. Labbens. — *Les 99 autres... ou l'Eglise aussi recense.* Paris-Lyon, Vitte, 1954, 18 × 11 cm., 139 p.

Après Marseille et Paris, un recensement dominical eut lieu le 21 mars 1954 dans les 352 églises et chapelles de la ville de Lyon et de sa banlieue. M. Labbens, du Centre de Sociologie religieuse des Facultés catholiques de Lyon, n'a pas attendu que les 133.877 bulletins recueillis (sur 137.055 distribués) fussent entièrement dépouillés pour présenter les premiers résultats. Le résultat d'ensemble donne un pourcentage brut de 19,2 % par rapport à la population totale. Le pourcentage net dépasse certainement 21 %. Faute de connaître la population de chaque paroisse la fixation des proportions paroissiales « relèverait de la pure fantaisie ». L'auteur préfère y renoncer et se borner à donner les chiffres bruts répartis par archiprêtré. Le reste de l'enquête n'a encore été dépouillé que par un sondage au vingtième, tous les bulletins dont le numéro d'ordre était divisible par 20 ayant été dépouillés par priorité. Les résultats montrent que l'équilibre des sexes parmi la population pratiquante est meilleur qu'à Marseille (38 % contre 62 %, au lieu de 35 % contre 65 %), que cet équilibre est meilleur parmi les jeunes que parmi les vieillards, meilleur parmi les travailleurs manuels que chez les employés et les cadres subalternes. Cette constatation, étrange à première vue, indique certainement une tendance à l'uniformisation de la pratique entre les deux sexes. Mais cette uniformisation peut se faire par le bas (les femmes devenant aussi peu pratiquantes que les hommes) aussi bien que par le haut (les hommes devenant aussi pratiquants que les femmes). Les résultats très détaillés concernant la répartition socio-professionnelle des pratiquants n'acquerront tout leur intérêt que lorsque les résultats du recensement de la population seront publiés in extenso. Signalons seulement que, sur 1.000 pratiquants ayant déclaré appartenir à un milieu de travailleurs manuels, il y a 210 hommes travailleurs ou retraités, 195 fils de travailleurs,

175 femmes travaillant elles-mêmes, 178 femmes au foyer, 242 filles de travailleurs (p. 127). Non moins suggestive est la pyramide de la p. 120, qui montre que, parmi les pratiquants âgés de 3 à 27 ans, pour chaque catégorie d'âge et de sexe, ceux qui fréquentent ou qui ont fréquenté une école catholique sont toujours plus nombreux, même en chiffres absolus, que ceux qui n'en ont jamais fréquenté. L'effectif de ces derniers ne devient vraiment appréciable que de 8 à 12 ans. Il en résulte qu'un très grand nombre d'enfants ne pénètrent presque jamais dans une église et qu'un nombre au moins aussi grand n'y pénètrent plus après leur 13e année. Cet exposé sommaire des résultats ne remplit qu'une trentaine de pages. Le reste est consacré à trois chapitres théoriques et techniques. Expliquer pourquoi l'Eglise, après des siècles d'incurie, s'est mise tout d'un coup à procéder elle aussi à de vrais dénombrements de ses ressortissants et montrer comment on s'y est pris pour le dénombrement de Lyon : pour le préparer et pour l'effectuer. Des lecteurs pressés, uniquement soucieux d'efficience apostolique, seraient peut-être tentés de sauter ces chapitres pour aborder d'emblée l'exposé des résultats. Ils auraient grand tort, car ces pages révèlent la complexité de l'entreprise et la valeur scientifique du résultat obtenu. Compter tous les pratiquants d'une grande ville avec les principaux détails qui les concernent, c'est bien moins simple qu'on pourrait le croire à vue de nez. L'entreprise doit être minutieusement préparée : plusieurs milliers de collaborateurs : un pour 20 à 25 fidèles, doivent être disponibles. Les formulaires doivent être préparés, contenant toutes les indications désirées et assez simples pour être compris. L'auteur publie les trois modèles adoptés à Marseille, à Paris et à Lyon. On voit l'ampleur du progrès réalisé en une année! Le bulletin employé à Lyon nous paraît être vraiment un modèle. Il a fallu traduire en code toutes les réponses obtenues et les dépouiller mécanographiquement. Seuls les initiés peuvent comprendre ce que cela représente en fait de travail. Mais les lecteurs ordinaires s'en rendront compte en examinant les tables des pp. 100 et 101. En tout cas, s'il existe encore des esprits bornés qui estiment inutile tout travail de mensuration sociologique appliqué aux phénomènes religieux, il faut espérer que cet ouvrage leur ouvrira les yeux. Décidément la richesse d'un livre n'est pas toujours proportionnelle à ses dimensions. R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Saint-Siège

Coll. *Les Enseignements pontificaux.* Présentation et Tables par les Moines de Solesmes. Paris-Tournai, Desclée et Cie, 18 × 11 cm.

La Paix intérieure des Nations. 660 p. — *Le Corps humain.* 297 p. — *Le problème féminin.* 277 p. — *La Liturgie.* VIII-466-(64) p. — *Le Mariage.* X-418-16*-(72) p. Prix : de 70 à 110 frs le vol. — Ces cinq volumes inaugurent une édition de documents pontificaux publiée par les soins des Moines de Solesmes. Chaque volume groupe autour d'un thème central de larges extraits émanant de tous les types de documents : encycliques, constitutions apostoliques, lettres, radio-messages et allocutions. Ces extraits se succèdent dans l'ordre chronologique, les plus anciens remontant à Pie VI (1774-1799). Leur lecture est facilitée par un système de titres et de sous-titres, et par de brefs sommaires des passages non reproduits. — Cette nouvelle édition possède de remarquables avantages. Tout d'abord la concentration, dans un volume de format pratique, des enseignements relatifs à un même grand sujet, ensuite la maniabilité de l'ouvrage : un système de tables multiples permet de regrouper synthétiquement la doctrine éparpillée dans des enseignements occasionnels. C'est là le principal mérite de cette édition. Grâce à leur labeur patient, presque minutieux, les Moines de Solesmes permettent à qui ne peut suivre assidûment la parution des documents dans les éditions des Acta ou de la Bonne Presse, un usage rapide, méthodique et suffisamment exhaustif des textes pontificaux. Les tables sont : un index alphabétique des matières, une table logique fournissant un plan systématique du contenu du volume et permettant d'effectuer rapidement la synthèse des enseignements sur un même objet ou sur des objets connexes, un index des auteurs cités par les Souve-

rains Pontifes, enfin une table des documents cités en extraits. Ces cinq volumes ne sont qu'un commencement, d'autres sont en préparation sur *La Paix Internationale, L'Education, L'Eglise,* etc. L'ensemble doit en compter une vingtaine. Ils trouveront une place normale dans les instruments de travail des prêtres et des laïcs attentifs à la voix du Saint-Père. — P. W.

L'attività della Santa Sede nel 1953. Pubblicazione non ufficiale. Citta del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1954, 24 × 17 cm., 474 p. — Ce volume, comme ceux des années précédentes, permet de se rendre compte du développement sans cesse croissant de l'activité du Saint-Siège. La préface souligne spécialement l'importance de la présence de délégués ou d'observateurs du Saint-Siège aux grands congrès internationaux de tout genre. La note fournie plus loin (p. 403-409) relève en effet la participation à plus de 70 Congrès laïques. A noter aussi les résultats obtenus par la Conférence des Organisations internationales catholiques (O.I.C.) fondée en 1927, qui ne groupe pas moins de trente de ces organismes. Les dicastères romains ne chôment pas : la S. Congrégation des Sacrements a accordé 12.000 dispenses d'empêchement de mariage, mais beaucoup moins que jadis en matière de jeûne eucharistique, à cause de la nouvelle législation. A la S. Congrégation des Religieux environ 20.000 dossiers ont été examinés. Une part fort importante et intéressante est faite dans ce volume à l'activité de la S. Congrégation de la Propagande (p. 181-234). Nous apprenons aussi que la Radio Vaticane emploie chaque semaine dans ses transmissions vingt-cinq langues, dont onze quotidiennement. D'après la Table analytique des discours et messages du Saint-Père en 1953, le Souverain Pontife a traité de plus de soixante-dix sujets fort divers. — E. B.

M. Fraigneux. — *Pie XII et le monde actuel.* Coll. Etudes religieuses, 697. Bruxelles, La Pensée catholique; Paris, Office général du livre; Montréal, Librairie Dominicaine, 1954, 19 × 13 cm., 182 p. — Le Seigneur, il faut le reconnaître, n'a pas laissé son Eglise sans direction pendant le Pontificat de Pie XII. Mais combien ces directives sont lentes à se frayer un chemin dans la pensée des catholiques, voire du clergé ! Elles sont cependant providentielles. Placé au sommet du monde, entendant et jugeant avec des dons humains extraordinaires et une personnalité éminemment surnaturelle les faits et les idées de partout, et avant tout premier et souverain responsable d'une Eglise qui croit en la présence active du Saint-Esprit, Pie XII a abordé tous les sujets que pose l'angoisse humaine actuelle : le désarroi du monde à la recherche de la paix, le retour à Dieu et au Christ, à toutes les sources de la religion et de la pensée, la présence des chrétiens en tous les domaines, la mission de l'Eglise, le fondement du droit et le rôle de l'Etat, le problème social, la famille et l'éducation, la culture, la science et le progrès, l'ordre international. Ce sont là les chapitres de ce livre, après qu'il en a consacré deux au portrait et à la biographie du Pape. Il faudrait répandre ce petit volume, qui transmettra les vérités les plus authentiques et les plus urgentes. Ne laissons pas inemployées les grâces de lumière et de réconfort que Dieu envoie au monde actuel. — R. C.

E. L. Heston, C.S.C. — *Comment le Pape gouverne l'Eglise.* Trad. A. Montplaisir, C.S.C. Montréal-Paris, Fides, 1953, 21 × 14 cm., 196 p. Prix : 900 frs. — A l'occasion de l'Année Sainte, le R. P. Heston a publié en anglais cet ouvrage destiné à mieux faire connaître la Papauté. D'un pas sûr, il nous guide à travers la complexité des organismes de la Curie romaine. Ses explications simples sont à la portée de tous les lecteurs. De chaque institution, il retrace brièvement l'évolution historique, interprétant ainsi noms et traditions. Les activités actuelles du Saint-Siège et leurs modalités sont décrites sommairement, mais de manière à en donner une vue d'ensemble exacte. L'une ou l'autre question plus familière au public — par exemple procès de mariages et de canonisations — y reçoit plus de relief. Le P. Heston signale aussi le problème financier que présente le fonctionnement de cette vaste administration. Tout cet ensemble juridique et protocolaire ne dérobe pas cependant, aux yeux du lecteur, l'aspect surnaturel et intérieur de l'Eglise. L'ouvrage

débute par un chapitre sur le sens de la papauté et s'achève par la description de l'élection du pape : la vraie physionomie du « Vicaire du Christ » en ressort très lumineuse. — J.-M. R.

Prédication

M. Riquet, S. J. — *L'unique sauveur demain comme hier.* Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1952. Paris, Spes, 1952, 19 × 12 cm., 208 p. Prix : 325 frs. — *L'Eglise parmi nous.* Conférences de Notre-Dame de Paris, Carême 1953. Paris, Spes, 1953, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs. — Des milliers d'auditeurs écoutent chaque année les conférences du Père Riquet, en appréciant toujours la richesse doctrinale et la parfaite adaptation aux problèmes religieux de notre époque. Ces deux petits volumes leur fourniront l'occasion de les relire à loisir, de les approfondir en consultant les notes qui les précisent et les complètent, voire de faire bénéficier de leur actualité amis et connaissances, en quête d'un véritable Sauveur et se demandant, parfois avec angoisse, où ils pourront le trouver. — J. D.

M. Riquet, S. J. — *L'Eglise et la Vierge.* Conférences de Notre-Dame de Paris. Carême 1954. Paris, Spes, 1954, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs. — C'est avec joie que l'on relit les Conférences prêchées par le P. Riquet à Notre-Dame. Celles de l'année mariale sont particulièrement intéressantes parce qu'elles exposent suivant des perspectives très larges la mission de Marie dans l'Eglise. C'est tout le dessein salvifique de Dieu qui nous est remis sous les yeux, avec l'association indissoluble du Christ et de sa Mère. A la suite des premiers Pères de l'Eglise, le conférencier éclaire cette association par l'Ancien Testament, où la personne d'Eve fait apparaître le rôle essentiel de la femme dans la destinée de l'humanité. Sans vouloir entrer dans les distinctions techniques de la théologie entre rédemption objective et subjective, il montre comment la maternité de Marie entraîne sa coopération à la rédemption, puis comment cette collaboration à notre salut à titre de Mère du Rédempteur fonde les privilèges de l'Immaculée Conception et de l'Assomption. De là provient la dévotion des chrétiens à la Vierge, dévotion qui fait corps avec la vie de l'Eglise. L'orateur, qui s'est toujours préoccupé de souligner les richesses que la présence de Marie apporte concrètement au chrétien avec ses fruits de sainteté, d'amour, de chasteté, termine en exaltant la mission de la Vierge dans l'établissement de la paix véritable que recherche le monde. — J. G.

P. Coulet, S. J. — *L'Eglise et la paix.* Paris, Spes, 1951, 19 × 12 cm., 222 p. Prix : 300 frs. — *L'Eglise au banc des accusés.* Ibidem, 1952, 238 p. Prix : 390 frs. — Ces deux volumes groupent des conférences données par l'auteur sur des thèmes actuels. Dans le premier volume : l'Eglise et la paix, après une conférence d'introduction sur le Christianisme et la paix, l'auteur aborde successivement divers sujets : paix dans la cité, paix dans l'ordre social, paix dans l'entreprise, paix entre les peuples et montre, en faisant état des récentes déclarations du Magistère pontifical et des évêques de France, combien l'unité nationale et internationale, économique et sociale est sans cesse recommandée et activement favorisée par l'Eglise. Dans le second volume, l'auteur traite de certaines objections courantes à notre époque contre l'Eglise : trahison de l'Eglise par les chrétiens, Eglise et progrès, la perte de la foi, l'abandon de l'Eglise par le Christ, Dieu et la souffrance. Sans rien cacher de la force des griefs et de leur apparente vérité, le conférencier y répond avec beaucoup d'à-propos et un sens de la mesure, fondé à la fois sur une analyse sereine des faits et une saine théologie de la nature de l'Eglise. Signalons en particulier les bonnes remarques faites à propos de la crise de la foi (pp. 122-144) et l'utile mise en garde donnée par l'auteur contre l'abus des statistiques dans le domaine religieux dont ne se préservent pas toujours ceux qui jugent du mystère de l'Eglise et de la grâce par ce qu'il en paraît au dehors. — G. D.

P. Coulet, S. J. — *Jésus, le Christ dans nos vies humaines.* Paris, Spes, 1954,

19 × 12 cm., 222 p. Prix : 350 frs. — Prédicateur à la Primatiale de Bordeaux depuis 1920, le P. Coulet publie régulièrement ses conférences de Carême, qui d'ordinaire traitent de la vérité chrétienne telle qu'elle se présente devant les idéologies modernes et telle qu'elle doit se réaliser dans le monde actuel, dans la vie sociale. Cette fois, le P. Coulet fait paraître une série de conférences où il concentre toute son attention sur la personne du Christ elle-même et sur le rôle qu'elle joue dans notre existence. En effet, le Christ est inconnu ou méconnu, commence-t-il par dire. Puis il montre en Jésus successivement la vérité qui délivre, la Voie qu'il faut suivre, la Vie qui se communique. Et il termine en éclairant la présence agissante du Christ dans le monde, présence à laquelle le monde doit tout ce qu'il possède de noblesse et d'idéal. — J. G.

P. Lippert, S. J. — *Von Christentum und Lebenskunst.* Munich, Ars Sacra, 1953, 19 × 13 cm., 240 p. Prix : broché, 8 marks; relié, 11 marks. — Nous avons déjà fait l'éloge de cette réédition très soignée des œuvres du Père Lippert. Les 12 causeries radiophoniques qui composent le présent volume étudient les « tensions douloureuses et fécondes » qui font le mystère et la grandeur « de la vie chrétienne vraie et totale » (p. 233). Le problème est chaque fois posé dans toute son acuité celle d'aujourd'hui et de tous les âges chrétiens : tensions entre la nature et la surnature, entre le corps et l'esprit, entre l'individu et la communauté, entre l'effort humain et la grâce, entre le plaisir et le renoncement, etc. La réponse à ces questions évite les discussions d'école et les recettes faciles; elle unit étroitement, sous la plume élégante de l'auteur, les données de la psychologie, du dogme et de la morale et s'inspire d'une longue contemplation de la Personne de l'Homme-Dieu. Des termes en apparente opposition, il n'y a pas à choisir l'un pour rejeter l'autre mais à les concilier, à les subordonner dans une vie intense de charité et de foi théologales qui, sans illusion et sans orgueil, respecte la totalité du réel. Cet « art de vivre » que nous présente le P. Lippert est un excellent commentaire au Fondement des Exercices Spirituels de saint Ignace. Il nous montre aussi que l'éducation chrétienne de l'homme « citoyen de deux mondes » (p. 15) est une tâche incessante et le chapitre « Idéal et Réalité » contient quelques pages d'une remarquable concision sur les obscurités et les lumières de la vie mystique. — J. B.

D. O. Soper. — *Keeping Festival.* Rogation-Tide to Trinity Sunday. Londres, Epworth Press, 1954, 18 × 12 cm., 24 p. Prix : 1 sh. 3 d. — Cette petite plaquette contient cinq sermons d'un des meilleurs — sinon le meilleur — orateurs de Hyde Park : Rogation, Ascension, Pentecôte, Trinité et le 1er Dimanche après la Trinité. Le sermon sur la Trinité est théologiquement faible; les autres, tout en étant directs et vivants, ne donnent qu'une idée assez faible du brio et de l'extrême vitalité du Dr Soper sous le feu des objections à Marble Arch. — J.-W. S.

L. D. Weatherhead. — *That Immortal Sea. Sermons.* Londres, The Epworth Press, 1953, 19 × 13 cm., 222 p. Prix : 8/6 sh. — Le visiteur anglo-saxon de passage à Londres qui veut entendre le prédicateur le plus brillant du protestantisme anglais va le dimanche dans l'église presbytérienne de Marylebone, George Street, écouter le Rev. Leslie Weatherhead. Le magnétisme de sa personnalité, son talent consommé, sa profonde psychologie humaine assurent son succès. La religion devient pour chaque auditeur plus vitale, plus importante. L'amour personnel du Christ et le problème de la souffrance reviennent souvent dans les sermons de ce pasteur non-conformiste. Le sermon « I couldn't care less » est typique de sa manière concrète et vivante. Le recenseur considère le sermon « Possessing and Possessed » qu'il a lui-même entendu prêcher, comme un des tout meilleurs publiés dans les nombreux livres du Dr Weatherhead. — J.-W. S.

La famille : doctrine et problèmes

Discours de S.S. Pie XII aux sages-femmes (29 octobre 1951). Les vraies valeurs de la vie conjugale. Trad. franç. du R. P. S. de Lestapis. Paris,

Spes, 1953, 19 × 12 cm., 110 p. Prix : 160 frs. — Exposé magistral, non seulement de la morale conjugale dans ses incidences les plus actuelles, mais encore des « vraies valeurs de la vie conjugale », ce discours de S.S. Pie XII est traduit ici intégralement et muni d'un abondant commentaire moral et juridique, où le texte pontifical est expliqué, situé dans des vues d'ensemble de chaque question, appuyé de nombreux faits médicaux, psychologiques, sociaux, rapproché de tous les autres textes pontificaux importants dont plusieurs cités in extenso en annexe. De format réduit, muni d'une excellente table, ce petit livre contient une doctrine considérable. Il se recommande très spécialement aux prêtres et aux catéchistes, et, cela va sans dire, on voudrait le voir dans les mains de toutes les infirmières et assistantes sociales. — R. C.

H. Jansen Cron. — *Ehe und Familie durch Christus.* Heidelberg, F. H. Kerle, 1952, 19 × 12 cm., 64 p. Prix : 2,40 marks. — Le mystère du mariage tel que Dieu l'a conçu ; la famille nouvelle, « Eglise en petit », et le rôle que le père, la mère y remplissent ; la virginité pour le Royaume de Dieu et son rayonnement sur la famille : tels sont les chapitres de ce petit livre qui condense, en une langue claire et harmonieuse, tout l'idéal élevé du mariage chrétien. — R. C.

Foyers. Revue de la famille ouverte. Spiritualité des laïcs. *Numéro spécial* octobre-décembre 1952 : *Les groupes de foyers.* Paris, 86 rue de Gergovie, 1952, 24 × 16 cm., p. 281-410. Prix : 225 frs. — La famille a tendance à se refermer sur elle-même. Pourtant le foyer chrétien, en raison du baptême des conjoints et du mariage-sacrement, est intégré dans le Corps mystique du Christ. C'est, nous semble-t-il, le fondement dogmatique du mouvement qui tend à grouper les foyers. Cet effort est donc le fruit et le signe d'une grâce authentique. Le présent numéro spécial montre cette grâce à l'œuvre, en une série de documents sur les groupes de foyers, leur vie et leur action, et sur leurs relations avec le prêtre, la société, l'Action catholique. Tous les foyers chrétiens et leurs aumôniers s'éclaireront au contact de ces nombreuses expériences. — R. C.

Anges et démons de midi. N° de l'Anneau d'Or, mai-août 1952. Paris, Edit. du feu nouveau, 1952, 24 × 15 cm., p. 153-312. Prix : 360 fr. fr. ou 68 fr. b. — Cet important cahier de 160 pages est consacré à l'« âge moyen » du mariage, l'âge « critique ». On nous fait remarquer qu'il y a crise et crise, et peut-être aucune crise apparente. C'est vrai. Et pourtant une transformation s'opère, et doit s'opérer bien. L'âge physiquement adulte est une dernière invitation à devenir adulte aussi du point de vue psychologique et spirituel, à le devenir du moins davantage — puisqu'on ne sera « pleinement majeur qu'au ciel » (A. Plé, p. 271). Comme d'ordinaire, ce cahier ne renferme que du très bon ; des articles variés mais convergents décrivent finalement, sans trahir la complexité du réel, « l'itinéraire spirituel de la cinquantaine », d'abord dans le cadre des autres crises de notre existence, ensuite pour l'homme, la femme, le couple. Enfin une vue d'ensemble sur « les années tournantes ». — R. C.

H. Barbeau. — *Visages de l'amour.* Paris, Editions familiales de France, 1953, 17 × 13 cm., 124 p. Prix : 195 frs. — L'amour a ses défaites mais il a aussi ses réussites et ses victoires. Dans cette élégante plaquette, l'auteur nous montre cette grande aventure, avant tout spirituelle, dans ses visages variés : piège, mystère, liberté, réussite,... Réflexions fines et profondes, faits concrets, émotion voilée, sans oublier une langue châtiée, font de ce petit livre un ouvrage où beaucoup chercheront avec succès l'image de leur amour et les moyens de l'embellir encore. — J. P.

Chan. Cordonnier. — *Que sera demain?... Ce que vous le ferez...* Aux jeunes filles à la page. Causeries familiales. Paris, Lethielleux, 1951, 19 × 13 cm., 208 p. Prix : 350 frs franç. — L'avenir, pas de sujet plus captivant aux yeux d'une jeune fille qui prévoit le mariage plus ou moins proche. Nous croyons que ce livre très alerte, fait de récits autant que de morale, sera lu volontiers et atteindra son but : préparer une vie *familiale* et *sociale* de valeur. — R. C.

M.-G. DERVAN. — *Le drame des filles-mères,* avec une Etude préliminaire de J. FOLLIET. Paris, Editions Familiales de France, 1954, 18 × 12 cm., 128 p. Prix : 270 frs. — Ni recherche du « sensationnel », ni provocation à la « révolte » contre l'ordre social, mais la simple vérité que révèle un fichier de 28.000 cas, racontée avec l'émotion que donne la connaissance directe et surtout la vraie charité : voilà, en bref, ce que contient ce petit livre aux nombreux reportages, qui se lit d'un trait et fait ressentir un problème humain de première grandeur et le difficile service social qu'il exige. L'étude initiale situe la fille-mère dans l'opinion. Flétrissant le sentimentalisme de certaine littérature et l'hypocrisie de la morale bourgeoise au XIX[e] siècle, il invoque l'ignorance et la faiblesse de la fille-mère d'aujourd'hui. La conclusion : moraliser l'homme, le jeune homme, le garçon. Les mères pourraient tant ! Et puis aimer celle qui est souvent une victime, et en tout cas son enfant qui l'est toujours. Enfin des renseignements, la liste des « maisons maternelles » de France. — R. C.

N. VERBEKE. — *Détresse des filles de joie.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1953, 19 × 14 cm., 178 p. Prix : 66 frs. — « La femme est la gardienne du foyer et de la civilisation ». Le présent livre dévoile ce que notre civilisation fait de certaines femmes. Combien sont-elles, comment tombent-elles si bas, de quel commerce ignoble elles sont les victimes, quelle tyrannie sociale elles subissent, finalement quelle est leur détresse, leur flagrante et navrante détresse, voilà ce qui dit, sans théorie, sans littérature, sans roman aucun, ce simple témoignage qui se contente d'être réel et ne veut qu'informer parce qu'il espère que les « responsables » auront ensuite le courage de s'opposer à cette « contamination de la source ». L'auteur s'excuse auprès de celles dont elle découvre les misères, mais il le faut. Un mal social ne peut guérir qu'avec la collaboration de tous. Cette collaboration, il est difficile de la refuser à celles qui mettent toute leur âme à ce dur effort de salut. — R. C.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

ALPHANDÉRY P. et DUPRONT A. — *La chrétienté et l'idée de croisade. Les premières croisades.* Coll. L'évolution de l'Humanité, n° 38. Paris, A. Michel, 1954, 20 × 14 cm., XXXII-244 p., 4 pl., 1 carte. Prix : 825 frs.

Alte (Das) Testament Deutsch (Coll.). Goettingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 25 × 17 cm. :

4 : *Das erste Buch Mose : kap. 25/19-50/26,* traduction et commentaire par G. VON RAD, 1953, p. 229-388. Prix : 5,80 marks.

9 : *Die Bücher Josua, Richter, Ruth,* trad. et commentaire par H. W. HERTZBERG, 1953, 283 p. Prix : 9,40 marks.

12 : *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia,* traduction et commentaire par K. GALLING, 1954, 256 p. Prix : 8,20 marks.

Augustiniana. Sexto decimo exacto saeculo a die natali S. Aurelii Augustini 354-1954. Louvain, Institut Historique Augustinien, 1954, 25 × 16 cm., 328 p. Prix : 125 frs.

AUGUSTINUS Aurelius. — *Alleingespräche (Soliloquiorum libri duo).* In deutscher Sprache v. C. J. PERL. Paderborn, F. Schöningh, 1955, 22 × 14 cm., 111 p. Prix : broché, 4 marks ; relié, 6,50 marks.

BENZ E. — *Russische Heiligenlegenden.* Zurich, Verlag Die Waage, 1953, 22 × 14 cm., 572 p., 52 grav. Prix : 29,75 marks.

Bibliotheca Missionum, de R. STREIT, O.M.I. Dirigée par J. DINDINGER, O.M.I. Tome 20 : *Afrikanische Missionsliteratur 1910-1940.* Zweiter Teil : *n. 9844-10818.* Coll. Veröffentlichungen des Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Fribourg-en-Br., Herder, 1954, 25 × 16 cm., 20*-874 p. Prix : 50 marks.

BINSWANGER L. — *Le rêve et l'existence.* Coll. Textes et études anthropologiques. Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 11 cm., 196 p. Prix : 95 frs.

BLAISE A. — *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* revu spécialement pour le vocabulaire théologique par H. CHIRAT. Strasbourg, Le latin chrétien, 1954, 28 × 22 cm., 865 p. Prix : 9.000 frs.

BRÉHIER E. et RICŒUR P. — *Histoire de la philosophie allemande.* Coll. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. 3e édit., Paris, Vrin, 1954, 19 × 14 cm., 263 p.

BRETON S., C.P. *La Passion du Christ et les philosophies.* Coll. Studi e testi passionisti, 2. Teramo, edizioni « eco », 1954, 25 × 18 cm., 142 p. Prix : 800 lires.

BUR J. — *Leçons sur la Bible.* Coll. Présence du catholicisme, n° 21. Paris, Téqui, 1954, 18 × 12 cm., 125 p.

BUYTENDIJK F. J. J. — *La femme. Ses modes d'être, de paraître, d'exister. Essai de psychologie existentielle.* Coll. Textes et études anthropologiques. Bruges, Desclée De Brouwer, 1954, 18 × 11 cm., 380 p. Prix : 135 frs.

CATTA E. — *La vie d'un monastère sous l'ancien régime : La Visitation Sainte-Marie de Nantes (1630-1792).* Coll. Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité, XIII. Paris, Vrin, 1954, 25 × 17 cm., 576 p.

COURTNEY F., S. J. — *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXIV. Series Facultatis Theologicae, sectio A (n. 10). Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., XXIV-296 p.

CURTIUS E. R. — *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter.* 2e édit., Berne, Francke-Verlag, 1954, 24 × 16 cm., 608 p. Prix : broché, 24 frs ; relié, 28,80 frs.

DÖRRIES H. — *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins.* Coll. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse, Dritte Folge, Nr. 34. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, 25 × 17 cm., 431 p. Prix : 30 marks.

Encycliques, messages et discours de Léon XIII, Pie XI, Pie XII sur les questions sociales. Lille, La Croix du Nord, 1954, 21 × 13 cm., 400 p. Prix : 900 frs.

FILTHAUT Th. — *La théologie des mystères.* Exposé de la controverse. Trad. franç. par J.-C. DIDIER et A. LIEFOOGHE. Paris, Tournai-Rome, Desclée & Cie, 1954, 23 × 15 cm., XX-105 p.

FISCHER J. A. — *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche.* Band I. Münich, Max Hueber, 1954, 25 × 18 cm., XXVI-318 p. Prix : 21,80 marks.

FOLLIET J. — *Tu seras orateur.* Introduction à la parole publique. Coll. Savoir pour agir, II. 2e édit., Lyon, Chronique sociale de France, 1954, 19 × 12 cm., 132 p. Prix : 330 frs.

FREMGEN L. — *Offenbarung und Symbol.* Das Symbolische als religiöse Gestaltung im Christentum. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., 335 p. Prix : 28 marks.

GAÏTH J. — *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse.* Coll. Etudes de philosophie médiévale, XLIII. Paris, Vrin, 1953, 25 × 16 cm., 213 p.

GANSS G. E., S. J. — *Saint Ignatius' Idea of a Jesuit University.* A Study in the History of Catholic Education including Part Four of the Constitutions of the Society of Jesus. Milwaukee, The Marquette University Press, 1954, 23 × 15 cm., XX-368 p., 32 ill. Prix : 5,50 $.

GARRONE (Mgr). — *La morale du Credo.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 78 p.

GEISELMANN J. R. — *Die Theologische Anthropologie Johann Adam Möhlers.* Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1955, 23 × 15 cm., XX-438 p.

GEORGE A., S.M. — *L'évangile de Paul.* Guide de lecture pour les épîtres de saint Paul. Paris, Equipes enseignantes, 1954, 21 × 14 cm., 88 p., 8 repr., Prix : 250 frs.

GOSSELLIN J.-M., S. J. — *Le Père Gruz S. J., (1859-1948), le Vincent de Paul du XXe siècle.* Toulouse. Apostolat de la Prière, 1954, 19 × 12 cm., 135 p.

GRASS H. — *Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin.* Eine kritische Untersuchung. Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographien. 47. Band. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 22 × 15 cm., 285 p. Prix : 24 marks.

GRISON M. — *Problèmes d'origines. L'univers. Les vivants. L'homme.* Paris, Letouzey et Ané, 1954, 24 × 16 cm., 312 p., 95 fig., 2 tabl., 6 pl. Prix : 1.200 frs.

GUARDINI R. — *Les sens et la connaissance de Dieu.* Deux essais sur la certitude chrétienne. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 133 p.

GUERRY (Mgr). — *L'évêque.* Coll. Bibliothèque Ecclesia, 5. Paris, Fayard, 1954, 20 × 14 cm., 252 p. Prix : 500 frs.

HÄRING B. — *Das Gesetz Christi.* Moraltheologie dargestellt für Priester und Laien. Fribourg-en-Br., Wewel, 1954, 23 × 15 cm., 1446 p. Prix : broché, 42 marks ; relié, 48 marks.

HAYEN A., S. J. — *L'intentionnel selon saint Thomas.* Coll. Museum Lessianum. Section Philosophique n° 25. 2e édit., Paris-Bruges-Bruxelles, 1954, 23 × 15 cm., 292 p. Prix : 195 frs belges.

HEGERMANN H. — *Jesaja 53 in Hexapla. Targum und Peschitta.* Coll. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe. Sammlung wissenschaftlicher Monographie. Band 56. Gütersloh, Bertelsmann, 1954, 23 × 15 cm., 133 p. Prix : 27 marks.

HÉRING J. — *L'épître aux Hébreux.* Coll. Commentaire du Nouveau Testament, XII. Paris-Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1954, 25 × 19 cm., 134 p. Prix : 9,90 frs suisses.

HITZ P., C.ss.R. — *L'annonce missionnaire de l'évangile.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1954, 19 × 12 cm., 267 p.

HOENEN P., S. J. — *De noetica geometriae origine theoriae cognitionis.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXIII. Series Facultatis Philosophicae. Sectio A (n. 5). Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., 293 p.

HUGHES Ph. — *The Reformation in England.* I. *« The King's Proceedings ».* II. *Religio Depopulata.* III. *« True Religion now established ».* 3 vols, Londres, Hollis & Carter, 1954, 25 × 16 cm., XXII-404, XXVI-366 et XXX-458 p. Prix : 42 sh. par volume.

Initiation économique et sociale. Plans de travail à l'usage des militants, des étudiants et des cercles d'études. Coll. Savoir pour agir, I. Lyon, Chronique sociale de France, 1954, 19 × 12 cm., 392 p. Prix : 850 frs.

Israël. Coll. Les guides Nagel sous la direction de G. R. MARTINEAU. Paris-Genève-New York-Karlsruhe, Edit. Nagel, 1953, 16 × 11 cm., VIII-336 p. 24 plans en couleurs, 14 en noir.

JANSEN P. — *De Blaise Pascal à Henry Hammond. Les Provinciales en Angleterre.* Coll. Bibliothèque de la société d'histoire ecclésiastique de la France. Paris, Vrin, 1954, 22 × 14 cm., 138 p. Prix : 138 frs.

JEAN DE VINCENNES. — *Gertrude dame de Nivelles.* Bruxelles, Editions Universitaires, 1954, 18 × 13 cm., 220 p. Prix : 60 frs.

KITTEL G. & FRIEDRICH G. — *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.* Band VI : Lieferung 2 (Bogen 5-8) : περιστερά-πίμπλημι. Stuttgart, W. Kohlhammer, 1954, 31 × 22 cm., p. 65-128. Prix : 4,60 marks le fascicule.

KNOWLES D. & HADCOCK R. N. — *Medieval Religious Houses England and Wales.* Londres, Longmans, Green and Co., 1953, 23 × 15 cm., XXIV-388 p., 6 cartes. Prix : 42 sh.

KUHN K. G. — *Sifre zu Numeri.* Heft 5-8. Coll. Rabbinische Texte. 2. Reihe : Tannaitische Midraschim. Band 2. Stuttgart, Kohlhammer, 1954, 24 × 16 cm., p. 321-640. Prix : 24 marks.

LANGE K. — *König Echnaton und die Amarna-Zeit.* Die Geschichte eines Gottkünders. Munich, Hirmer, 1951, 27 × 20 cm., 144 p., 65 reprod. Prix : 21 marks.

LANGE K. — *Pyramiden Sphinxe Pharaonen.* Wunder und Geheimnisse um eine grosse Kultur. Munich, Hirmer, 1952, 25 × 18 cm., 252 p., 80 reprod., 4 tabl. Prix : 19,80 marks.

LANGE K. — *Sesostris.* Ein ägyptischer König in Mythos, Geschichte und Kunst. Munich, Hirmer, 1954, 25 × 18 cm., 52 p., 48 reprod. Prix : 13,80 marks.

LAURIN J.-R., O.M.I. — *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361.* Coll. Analecta Gregoriana, vol. LXI. Series Facultatis Historiae ecclesiasticae, sectio B (n. 10). Rome, Université Grégorienne, 1954, 23 × 16 cm., XVI-488 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, Tournai.

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium*